DER

PAULINISMUS.

EIN BEITRAG

ZUR

GESCHICHTE DER URCHRISTLICHEN THEOLOGIE

VON

OTTO PFLEIDERER,

DR. U. PROF. DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT ZU BERLIN.

ZWEITE, VERBESSERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,
O. R. REISLAND.
1890.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Das Bedürfniss einer neuen Auflage dieses Buches gab mir die erwünschte Gelegenheit, bei der Neubearbeitung die Früchte meiner fortgesetzten Beschäftigung mit dem Gegenstand zu verwerthen und die einschlägige Literatur der letzten Jahre zu berücksichtigen. Für das Ganze der paulinischen Theologie kam die kurze, aber gehaltreiche Darstellung Weizsäcker's in seinem Werk über das apostolische Zeitalter in Betracht, ausserdem verschiedene Monographieen über einzelne Lehrstücke, unter welchen ich die lehrreiche Schrift des Pariser Theologen Menegoz: „Le péché et la rédemption d'après St. Paul" als die bedeutendste hervorhebe. Die meiste Förderung aber verdanke ich einem Buch, das sich gar nicht mit Paulus beschäftigt, ja, wenn ich mich recht entsinne, ihn nicht einmal erwähnt: Weber's „System der altsynagogalen palästinischen Theologie" (Leipz. 1880). Bei der Lektüre desselben war es mir sofort klar, dass hier der eigentliche Hauptschlüssel zur paulinischen Theologie liege, mittelst dessen ihre schwierigsten Punkte sich einfach lösen lassen, noch viel einfacher, als es mir in der ersten Auflage gelungen war, in welcher ich zwar die Abhängigkeit des Paulus von der jüdischen Theologie im Allgemeinen auch schon vorausgesetzt hatte, ohne aber dieselbe im Einzelnen genauer vergleichen zu können. Es ist mir freilich das Bedenken entgegengehalten worden, dass die Quellen, aus welchen Weber seine Darstellung der jüdischen Theologie entnahm, von ungewissem und theilweise ziemlich spätem Alter seien. Ohne diess bestreiten zu wollen,

kann ich doch das Gewicht dieses Bedenkens nicht sehr hoch veranschlagen. Die Sache liegt so, dass bei der auffallenden und bis in's Einzelnste gehenden Aehnlichkeit zwischen paulinischen und jüdischen Theologumenen eine geschichtliche Abhängigkeit auf einer von beiden Seiten angenommen werden muss. Dass nun die späteren Juden aus Paulus entlehnt haben sollten, ist offenbar höchst unwahrscheinlich. Andererseits ist bekannt, dass in der jüdischen Schule die später schriftlich fixirten Lehren schon lange vorher in der mündlichen Ueberlieferung geherrscht hatten. Mögen also Targum, Midrasch und Talmud geschrieben worden sein, wann sie wollen, so hindert uns doch nichts anzunehmen, dass die in ihnen niedergelegten Lehren schon zu Paulus' Zeit in der Schule der Pharisäer gelehrt worden seien und also den Inhalt der theologischen Bildung des Paulus vor seiner Bekehrung gebildet haben. Dass er sie dann nach seiner Bekehrung nicht einfach über Bord geworfen hat, versteht sich von selbst. Wie er sie verwendet und umgebildet hat, das mag der Leser aus diesem Buch ersehen. Ich meine, dass alle etwaigen Zweifel über die Berechtigung dieses Schlüssels verschwinden werden vor der thatsächlichen Probe, welche ergibt, dass hierdurch erst die paulinische Theologie ganz verständlich wird.

Da ich diese schon in meinem „Urchristenthum“ (1887) hiernach dargestellt hatte, so liessen sich viele Berührungen des vorliegenden Buches mit jenem nicht vermeiden. Aber was dort nur kurz angedeutet werden konnte, ist nun hier eingehender ausgeführt und begründet. Daher werden sich, wie ich hoffe, beide Bücher gegenseitig nicht im Weg stehen, sondern das vorliegende kann für die entsprechenden Theile des „Urchristenthums“ zur brauchbaren Ergänzung dienen. Möge es eine ebenso freundliche Aufnahme finden, wie sie jenem durchschnittlich zu Theil geworden ist.

Gross-Lichterfelde b. Berlin, August 1890.

Otto Pfleiderer.

Inhaltsverzeichniss.

Einleitung.

Wie haben wir uns die Genesis des paulinischen Lehrbegriffs zu denken? aus welcher Wurzel ist er entsprungen? Diese Frage ist hier unvermeidlicher, als bei irgend einem Lehrbegriff des Neuen Testaments. Denn nicht nur war Paulus kein unmittelbarer Jünger Jesu gewesen, er hat auch von den Jünger-Aposteln seine eigenthümliche Lehrweise nicht überkommen. Dieser Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit seines Evangeliums ist sich der Apostel aufs lebhafteste bewusst, er hebt sie, besonders gegenüber den judaistischen Gegnern, zu wiederholten malen stark hervor*). Und augenscheinlich genug zeugt der Thatbestand für die Wahrheit dieser seiner Aussage. Denn in der That finden wir in der paulinischen Lehrverkündigung nur wenige Spuren von Bekanntschaft des Paulus mit Einzelheiten des Lebens und der Lehre Jesu; nur die hervorstechendsten Thatsachen der Einsetzung des Abendmahls, des Todes und der Auferstehungserscheinungen**) waren ihm als historische Daten von aussen zugekommen; der Tod allerdings zugleich mit der dogmatischen Rechtfertigung desselben: dass es ein Tod für unsere Sünden nach der Schrift gewesen sei; natürlich, denn

---

*) Gal. 1, 11 f. vgl. mit v. 6: *ἕτερον εὐαγγ.* 2, 2. 7: *τὸ εὐαγγ. τῆς ἀκροβυστίας* Röm. 2, 16: *τὸ εὐαγγέλιόν μου.* II. Kor. 4, 3: *τὸ εὐαγγ. ἡμῶν.* II Kor. 11, 4: *εὐαγγ. ἕτερον, ἄλλον Ἰησοῦν, ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν.*

**) Abendmahl: I Kor. 11, 23. Tod und Erscheinungen: I Kor. 15, 3 ff. — Ausserdem sind I Kor. 9, 14 und 7, 10 Aussprüche Jesu citirt, welche sich ähnlich (denn es sind nicht wörtliche Citate) Luc. 10, 7 und Mc. 10, 11 finden. Zu dem *λόγος κυρίου* I Thess. 4, 15 findet sich in den Evangelien keine Parallele.

die Jünger konnten vom Tode des Messias Jesus nie reden, ohne sofort das Bedenkliche dieser Thatsache in ein versöhnliches Licht zu rücken durch den Nachweis, dass schon nach Andeutungen der Schrift (z. B. Jes. 53) der Messias für die Sünden der Menschheit habe sterben müssen. Wie völlig originell fiel dann aber auch das Lehrsystem aus, das unter der Hand des Paulus auf jenen wenigen Elementen historischer Tradition sich aufbaute! Wie weit wich es im Kern seiner christlichen Anschauung und in den Konsequenzen der christlichen Lehrausbildung und Lebenspraxis von allem dem ab, was bisher in der judenchristlichen Gemeinde Glaube und Sitte gewesen war! Mit gutem Grunde konnte der Apostel von „seinem Evangelium" reden im Gegensatz zu dem „andern Evangelium", das die Judaisten in Galatien und Korinth zur Geltung zu bringen versuchten; und so gross erschien ihm der Gegensatz beider Lehrweisen, dass er in jener einen ganz andern Christus fand als den, welchen er verkündigte, einen fleischlichen Christus, wie er ihn nicht kenne, wogegen sein Christus ebenso jenen verborgen sei, weil ihnen die innere Erleuchtung zur Erkenntniss der gottebenbildlichen Herrlichkeit Christi fehle, wie diese ihm durch die Offenbarung Christi zu Theil geworden sei*).

Woher nun dieses vom älteren Lehrtypus abweichende Lehrsystem des Apostel Paulus? Er selbst antwortet uns darauf kurz und einfach: „ich habe es bekommen durch Offenbarung Jesu Christi" Gal. 1, 12, was er sodann näher erklärt und erhärtet durch die geschichtliche Darstellung seiner Bekehrung und der folgenden Ereignisse, besonders betonend die geflissentliche Fernhaltung von Jerusalem während der ersten 3 Jahre und dann auch noch beim ersten Besuch das Nichtzusammenkommen mit den andern Aposteln ausser Petrus und Jakobus. Diese letztere eingehende und feierlich bekräftigte Darstellung dient zur Erhärtung des negativen Satzes: „Ich habe mein Evangelium von keinem Menschen empfangen, noch gelernt." Und in ebendiesem Zusammenhang der geschichtlichen Darstellung seiner Bekehrung wird auch die positive Aussage: „ich habe es durch Offenbarung Jesu

*) II Kor. 11, 4, vgl. m. 5, 16 und 4, 3—6.

Christi bekommen“ — wieder aufgenommen und erläutert in dem Satz: „Als es Gott gefiel, seinen Sohn in mir zu offenbaren, damit ich ihn verkündige unter den Heiden.“ Hierbei ist zu beachten, wie seine Berufung zum Heidenapostel mit der ihm bei seiner Bekehrung gewordenen Offenbarung des Sohnes Gottes in eine so enge und ausdrückliche Verbindung gesetzt ist, dass man nothwendig an eine innere Beziehung von Beiden denken muss. Die ihm gewordene Christusoffenbarung muss wohl eben darin ihre Eigenthümlichkeit gehabt haben, dass aus ihr Recht und Pflicht der Heidenmission mit logischer Nothwendigkeit sich ergab. Nun war aber Recht und Pflicht der Heidenmission in der Art, wie Paulus sie zuerst und lange allein erfasste und übte, nichts als die einfache und klare praktische Konsequenz von jener prinzipiellen dogmatischen Anschauung, dass in der Gemeinde Christi das partikuläre jüdische Gesetz aufgehoben sei; mit dieser Ueberzeugung war ja die Folgerung unmittelbar gegeben, dass die Heiden gleiches Recht auf das christliche Heil haben, wie die Juden, dass also auch ihnen das Evangelium nicht bloss beiläufig, sondern plan- und berufsmässig mitzutheilen sei; sowie umgekehrt die gegentheilige Ueberzeugung von der fortdauernden Gültigkeit des jüdischen Gesetzes auch die Beschränkung der Missionsthätigkeit auf Israel als praktische Konsequenz nach sich zog, wie das Beispiel der Urapostel deutlich lehrt. Wenn nun also die dem Paulus bei seiner Bekehrung gewordene Christusoffenbarung als ihre unmittelbare Konsequenz die Aufgabe der Heidenmission in sich schloss, so ist daraus zu erkennen, dass der paulinische Christusglaube gerade nach seiner unterscheidenden Eigenthümlichkeit, nämlich nach seinem Antinomismus und Universalismus, wesentlich von seiner Bekehrung her datirte, sonach mit dieser die gleiche Wurzel hatte.

Damit stellt sich nun aber der Geschichtswissenschaft das Problem, nach einer derartigen psychologischen Erklärung der Bekehrung Pauli zu forschen, in welcher zugleich die Keime seiner eigenthümlichen Lehrweise gefunden werden könnten. Da es sich hierbei um innere Prozesse des religiösen Geistes handelt, von denen wir keine unmittelbare Kenntniss haben, so versteht es sich von selbst, dass auch die wissenschaftliche

Forschung es hierbei nie zu einem exakt beweisbaren Wissen, sondern nur zu Hypothesen bringen kann. In der That hat man auch von jeher über die psychologische Vermittlung oder Vorbereitung der Bekehrung Pauli Hypothesen aufgestellt; nur freilich waren sie solange von wenig Werth, als es an jedem Kanon zur Beurtheilung ihrer Wahrscheinlichkeit fehlte. Einen solchen haben wir nun aber damit gewonnen, dass wir in den psychologischen Prämissen der Bekehrung Pauli zugleich die Wurzeln seines eigenthümlichen Evangeliums suchen. Denn damit ergibt sich uns ja offenbar der Kanon: Dass die hypothetischen Erklärungsversuche der Bekehrung Pauli in dem Maasse an Wahrscheinlichkeit gewinnen, also die hier allein möglichen Ansprüche der wissenschaftlichen Forschung befriedigen werden, je mehr sie geeignet sind, zugleich die Genesis des paulinischen Evangeliums nach seiner unterscheidenden Eigenthümlichkeit zu erklären.

Nach diesem Kanon gemessen, ist die früher gewöhnliche und noch heute beliebteste Annahme betreffs der psychologischen Voraussetzungen der Bekehrung Pauli jedenfalls unzureichend. Schon vor seiner Bekehrung, sagt man *), hatte Paulus das Unzulängliche der Gesetzesgerechtigkeit, das menschliche Unvermögen zur vollkommenen Gesetzeserfüllung tief gefühlt; darin lag nicht nur die negative Vorbereitung seiner Bekehrung, sondern zugleich der Keim seiner spätern Entgegensetzung von Glaubens- und Gesetzesgerechtigkeit. Indess überlege man wohl, welch' ein grosser Unterschied besteht zwischen dem subjektiven Gefühl der eigenen, mangelhaften Gesetzesgerechtigkeit und der objektiven Ueberzeugung von der Unmöglichkeit einer Gesetzesgerechtigkeit überhaupt! Mochte ein Jude noch so lebhaft von dem Gefühle durchdrungen sein, dass er weit hinter den Anforderungen des im Gesetz geoffenbarten heiligen Gotteswillens zurückstehe, so konnte er daraus doch unmöglich zu dem Schluss gelangen, dass das Gesetz — diese unbezweifelte Gottesoffenbarung — überhaupt nicht dazu fähig und nicht dazu bestimmt sei, den Menschen in den Zustand der Rechtbeschaffenheit vor Gott zu versetzen, dass es also, objektiv betrachtet,

*) Vgl. z. B. Beyschlag, in den Theol. St. und Kr. 1864. S. 249 ff.

nicht der richtige Heilsweg sei. Die Schuld des subjektiven Mangels an Gerechtigkeit musste er doch offenbar viel eher in sich selber suchen, in seiner bisher noch ungenügenden sittlichen Anstrengung, als in einer Mangelhaftigkeit dessen, was ihm a priori als absolute Gotteswahrheit feststand. Und selbst wenn er aus eigner und fremder Erfahrung die Ueberzeugung gewonnen hatte, dass der Mensch, wie er erfahrungsmässig ist, dem Gesetz gegenüber nie ganz von Schuld frei bleibe, die der Sühne bedürfe, und zwar einer vollkommeneren Sühne, als in den alttestamentlichen Sühnopfern: so mochte zwar wohl diese Ueberzeugung dahin führen, im Sühnetod Christi eine nothwendige Ergänzung des Gesetzes zu erblicken, nicht aber mehr, nicht eine Aufhebung des Gesetzes und Ersetzung durch eine ganz neue Heilsanstalt.

So stand eben die Sache bei den Judenchristen: auch sie glaubten, dass das Gesetz allein zum messianischen Heile nicht genüge; sonst wären sie ja gar nicht aus Juden Christusgläubige geworden; auch sie sahen im Kreuzestod des Messias das von Gott geordnete Sühnemittel, welches kräftiger als die alttestamentlichen Sühnopfer die Sündenschuld des Gottesvolkes tilge und sonach die Mängel seiner Gesetzesgerechtigkeit ergänze. Aber weit entfernt, daraus den Schluss zu ziehen, dass diese neue Sühnanstalt der alten Gesetzesanstalt entgegenstehe und sie aufhebe, und dass also an die Stelle der Gesetzeswerke jetzt der Christusglaube zu treten habe, erblickten die Judenchristen vielmehr in dieser paulinischen Folgerung geradezu eine Fälschung des Gotteswortes, wodurch Christus gerade in einen Förderer der Sünde statt der Gerechtigkeit verwandelt würde (Gal. 2, 17, vgl. unten das Nähere, II. Th. Cap. 1). Ihnen war die Schuldtilgung durch den messianischen Sühnetod nur die restitutio in integrum, wodurch dem Gesetz erst recht sein Recht geschehen, also seine Autorität nicht nur nicht abrogirt, sondern erst recht befestigt sein sollte; nach ihnen darf daher der wahre Christusgläubige nicht nur nicht ein *ἄνομος* und *ἁμαρτωλός* wie die Heiden werden, sondern er muss im Gegentheil mehr noch als vorher und mehr als die nichtchristgläubigen Juden ein *ζηλωτὴς νόμου* sein (Act. 21, 20: *μυριάδες εἰσὶν Ἰουδαίων τῶν*

πεπιστευκότων καὶ πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν vgl. Jacobus, „der Gerechte“!).

Wenn nun aber Paulus diesem prinziplosen „Sowohl — als auch“ von Gesetzeswerk und Christusglauben sein scharf prinzipielles „Entweder — oder!“ entgegensetzte (Gal. 2, 21. 5, 4. Röm. 11, 6), so setzt diese prinzipielle Verschiedenheit auch einen andersartigen Ausgangspunkt seiner dogmatischen Anschauungsweise voraus. Derselbe wird sonach nicht bloss in dem Gefühl der Mangelhaftigkeit seiner subjektiven Gesetzesgerechtigkeit gesucht werden dürfen, da ja dieses auch bei den Judenchristen in irgend einem Grad vorhanden war, woraus für sie aber nur — wie auch nicht anders möglich — die Halbheit der Ergänzung des Gesetzes durch Christus folgte. Auch ist wohl zu beachten, dass Paulus gerade an den dogmatischen Hauptstellen, wo er von der Relativität der Gesetzesgeltung und seiner Aufhebung in Christo handelt diess nicht mit der Unzulänglichkeit der natürlichen Gesetzeswerke begründet; Gal. 3 und 4 und Röm. 4 und 5 sucht man vergeblich nach dieser Motivirung seiner Degradation des Gesetzes, die doch — sollte man meinen — die nächstliegende und einfachste gewesen wäre, sondern er beweist seine These durch ziemlich weithergeholte und nicht immer ganz zwingende exegetische Ausführungen, denen man sehr deutlich anmerkt, dass sie nur dasjenige äusserlich stützen sollen, was aus andern inneren Gründen dem Apostel feststeht.

Welches der entscheidende Grund für seine ganze Gesetzeslehre gewesen sei, darüber lässt uns aber der Apostel selbst nicht im Zweifel. Er spricht ihn rundweg aus Gal. 2, 21: *εἰ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν*, der Kreuzestod Christi wäre frucht- und zwecklos gewesen, wenn nachwievor das Gesetz der Weg zur Gerechtigkeit bliebe. Da nun die Zwecklosigkeit des Kreuzestodes des Messias undenkbar ist, so muss er von Gott bezweckt sein als das wesentliche Mittel zur messianischen Gerechtigkeit und zu dem damit verknüpften messianischen Heil; ist aber einmal der Kreuzestod Christi als das gottgeordnete Mittel zur Gerechtigkeit erkannt, so folgt durch Rückschluss hieraus, dass diess Mittel nicht mehr das Gesetz ist; der Kreuzestod

des Messias wird sonach das Ende des Gesetzes. Wohl war auch dem Judenchristen der Tod Christi ein Sühnemittel zur Schuldtilgung, aber damit war er ihm doch noch keineswegs das wesentliche Mittel zur Herstellung der ganzen positiven Rechtbeschaffenheit des messianischen Volkes; ihm war vielmehr die Gerechtigkeit noch eine wesentlich menschliche Leistung, die Angemessenheit des menschlichen Thuns an den Gesetzeswillen Gottes, und nur als eine sekundäre Ergänzung dieser menschlichen Leistung betrachtete er die von Gott gegebene Schuldtilgung durch Christi Sühnetod. So hatte dieser letztere im judenchristlichen Glauben durchaus nicht eine centrale Bedeutung von prinzipieller Folge für die Frage nach dem Gesetz. Für Paulus hingegen trat der Kreuzestod Christi von Anfang an in den Mittelpunkt der Betrachtung, er nennt sein Evangelium „das Wort vom Kreuz“ (I Kor. 1, 18), er predigt den gekreuzigten Christus, wie er den Juden ein Aergerniss und den Griechen eine Thorheit ist (1, 23 f.), er weiss von nichts anderem und rühmt sich keines andern als von Jesu Christo als dem Gekreuzigten (I Kor. 2, 2. Gal. 6, 14). Aber so in das Centrum der religiösen Betrachtung gerückt, hatte dann auch nothwendig der Kreuzestod Christi für ihn ganz andere Konsequenzen als für die Judenchristen: er wurde für ihn der Hebel, der das Gesetz aus den Angeln hob. Als Veranstaltung der göttlichen Gnade war ihm dieser Sühnetod das Mittel zur Beschaffung einer völlig neuen Gerechtigkeit, die in keiner Beziehung mehr menschliche Leistung, sondern ganz nur göttliche Gabe ist, die nicht aus Gesetzeswerken gewonnen wird, sondern durch den Glauben an die neue göttliche Heilsanstalt in Tod und Auferstehung Christi. So war das eigenthümliche paulinische Evangelium eine Entwickelung der centralen Idee des Sühnetodes Christi.

Oben hatte sich uns das Problem gestellt, eine gemeinsame Wurzel zu finden, aus welcher sich sowohl der psychologische Prozess der Bekehrung Pauli, als auch die Genesis seines eigenthümlichen Evangeliums erklären liesse. Es wird sich jetzt also fragen, ob der Gedanke des gekreuzigten Messias sich auch als der springende Punkt in dem die Bekehrung vorbereitenden psychologischen Prozess denken lasse? Ueber-

legen wir die Stellung des Pharisäers Paulus zu der Verkündigung eines gekreuzigten Messias! Dass das Kreuz Christi das Hauptärgerniss für die Juden war, bezeugt uns der Apostel Paulus übereinstimmend mit der Geschichte. Und dieses ist auch ganz natürlich. Denn in diesem Begriff lag ja die Negation alles dessen, was einem Juden das Höchste gewesen, der nationaltheokratischen Hoffnungen und Wünsche. Da nun ferner die Pharisäer die lebhaftesten Vertreter dieser Seite des Judenthums waren, so ist sehr natürlich, dass diesen das Aergerniss des Kreuzes Christi am widerwärtigsten war*),

*) Die Darstellung Beyschlag's a. a. O. S. 245 ff., dass der Hauptstreitpunkt zwischen Pharisäern und Christen in der Frage nach der wahren Gerechtigkeit gelegen habe, ist schief. Die Gerechtigkeit war den Pharisäern nie der höchste Zweck oder Selbstzweck, sondern immer nur das Mittel für das Kommen des messianischen Reichs, sowie sie dieses verstanden. So war ihnen auch an Jesus nicht seine tiefere Moral das Anstössigste, hatte ja doch diese auch manche Berührungspunkte mit der Moral der bessern Pharisäer, wie eines Hillel! Sondern das war der Stein des Anstosses, dass Jesus Messias sein wollte und doch das Gegentheil war von dem, wie sie den Messias sich dachten und wünschten. Das beweisen die Fragen nach seiner (messianischen) Vollmacht, das Verlangen nach einem (messianischen) Zeichen, die Versuchung mit dem Zinsgroschen, die sich ja ganz um die volksthümlichen Messiaserwartungen gegenüber der Römerherrschaft drehte. Dass aber diese Opposition gegen die Messianität Jesu nach dem Kreuzestod noch viel schärfer werden musste, liegt auf der Hand. Dieser Tod selbst musste ja den Pharisäern als ein Gottesurtheil wider den Messiasprätendenten Jesus erscheinen und nur um so frevelhafter musste ihnen also die Verkündigung von der Messianität des Gekreuzigten durch dessen Jünger erscheinen. In der Behauptung der Jünger aber, dass der Gekreuzigte auferstanden sei, mussten sie ebendaher einen baaren Betrug sehen, schlimmer als der erste desswegen, weil die Wahrheit dieser Behauptung das Gottesurtheil wider Jesum zu einem Gottesurtheil wider dessen Mörder verwandeln müsste. Alles musste sich sonach um die Frage drehen: war der Gekreuzigte doch der Messias, erwiesen als solcher durch die nachfolgende Auferstehung? Diese brennende Frage, in welcher Dogma und Thatsache sich unmittelbar berührten, war der Angelpunkt des ganzen Kampfes von der einen und der ganzen Apologetik von der andern Seite; entfernt nicht die rein theoretische Frage von der wahren Gerechtigkeit. Man bedenke überdiess, ob es psychologisch denkbar und nicht vielmehr ein innerer Widerspruch wäre, wenn Paulus die Christen wegen ihrer Lehre von einer bessern Gerechtigkeit so heftig verfolgt hätte, während er zu gleicher Zeit (nach Beyschlag's eigener Darstellung) von tiefstem Gefühl der Unzulänglichkeit der Gesetzesgerechtigkeit durchdrungen gewesen wäre! Wie? hätte denn dieses Bewusstsein der

dass sie also die Verkündiger desselben am heftigten gehasst und verfolgt haben. Es handelte sich hierbei für sie gar nicht etwa bloss um eine theoretische Streitfrage, sondern um das absolute Recht oder absolute Unrecht, die göttliche Sanktion oder Verwerfung ihres ganzen Lebens und Strebens. Denn nach dem äussern Augenschein war der Kreuzestod Jesu ein Gottesurtheil gegen dessen Messiasprätention gewesen, ebendamit ein Gottesurtheil für die Berechtigung der Pharisäer, die einen solchen Messias, wie Jesus es gewesen wäre, verworfen hatten. Nach der Behauptung der Jünger hingegen, dass Gott den von den Juden gekreuzigten Jesus wieder auferweckt und ihn als den wahren Messias durch eine grossartige Wunderthat anerkannt und in seine Messiasherrschaft eingesetzt habe, hätten sich umgekehrt die Pharisäer durch ihre Mitwirkung am Tod Jesu der schwersten Versündigung gegen Gott schuldig gemacht, und der Fluch wäre von Jesus auf sie als dessen Mörder zurückgefallen. So spitzte sich die Frage nach der Messianität des gekreuzigten Jesus für die Pharisäer zu einer Existenzfrage zu; kein Wunder, dass ein so eifriger Pharisäer wie Paulus nicht ruhen konnte, sondern in der Verfolgung der Jünger eine heilige Pflicht sah. Aber eben diese Verfolgung führte ihn nun mit den Christen zu näherer Berührung zusammen. Er bekämpfte sie gewiss nicht bloss mit äusserer Gewalt, sondern auch mit den Waffen seiner stets schlagfertigen Dialektik. Und da musste er denn auch nothwendig die apologetischen Beweisführungen der Christen anhören. In diesen stand obenan die Berufung auf die Erscheinung des Gekreuzigten, in welcher die Jünger nichts anders

---

Schwäche seiner Position nicht von Anfang ihn von der Bekämpfung solcher, die eine bessere Gerechtigkeit in Aussicht stellten, abhalten sollen, ihn geradezu von Anfang eher für, als gegen die christliche Lehre stimmen sollen? Also beweist die Heftigkeit seines Verfolgungseifers, dass der Angelpunkt des Streits sich um eine ganz andere Frage drehte, eine solche, in welcher Paulus nach seiner ganzen pharisäischen Vergangenheit das Recht unbedingt auf seiner Seite und auf Seiten der Gegner nicht bloss theoretisches Unrecht, sondern gotteslästerlichen Betrug erblicken musste. Diess aber war die Frage nach der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu, ob er der Straftod eines Verbrechers oder der Sühnetod eines Messias war, eine Frage, deren Entscheidung für Paulus wieder von der Wahrheit der Auferweckungskunde bedingt war.

als Beweise von der wunderbaren Wiederauferweckung des Gekreuzigten durch göttliche Allmacht erblicken konnten. Nächstdem aber suchten sie aus der Schrift nachzuweisen, dass Leiden und Tod nicht im Widerspruch zur Messianität stehe, vielmehr nach der Weissagung der Propheten (namentlich Jes. 53) der Messias leiden müsse theils um seiner eigenen Verherrlichung willen, theils zur Sühne für die Sünde des Volkes. Dieser letztere Gedanke lag ja so klar in den Worten des Propheten: „Die Strafe lag auf ihm, auf dass wir Frieden hätten und durch seine Wunden sind wir geheilet". Für die Auferstehung des Messias Jesus beriefen sich die Jünger, wie wir aus den Reden der Apostelgeschichte ersehen, auf Stellen, wie Ps. 16, 10: „Du überlässest meine Seele nicht dem Hades", Ps. 86, 13: „Du reissest meine Seele aus der Tiefe des Hades", Hosea 6, 2: „Er wird uns wiederbeleben nach zwei Tagen, am dritten Tage wird er uns aufrichten, dass wir vor ihm leben". Waren diese und ähnliche Stellen im Psalmbuch und bei den Propheten ursprünglich freilich bildlich gemeint, von der Rettung der Frommen oder des Volkes Israel aus grosser Noth, so entsprach doch ihre Deutung auf den Messias Jesus so sehr der allgemein üblichen Weise der damaligen Schriftdeutung, dass der Pharisäerschüler Paulus gegen die Möglichkeit eines derartigen Schriftbeweises prinzipiell kaum einen Einwand erheben konnte. Er bezeichnet es selbst als eines der ersten Stücke seiner Verkündigung, welches er durch Ueberlieferung erfahren habe, dass Christus gestorben sei für unsere Sünden nach den Schriften, und dass er begraben und am dritten Tage auferstanden sei nach den Schriften (I Kor. 15, 3 f.). Wir werden also zu der Annahme berechtigt sein, dass diese grundlegenden Glaubensüberzeugungen der Christengemeinde zusammen mit dem Schriftbeweis, auf welchen sie sich stützten, dem Paulus schon bei seiner frühesten Berührung mit den Christen, noch vor seiner Bekehrung, bekannt geworden seien.

Was hatte nun der Pharisäer Paulus dieser zwiefachen Apologie aus den Erscheinungen des Auferstandenen und aus dem Schriftbeweis entgegenzusetzen? Weder die Möglichkeit des Einen, noch die Beweiskraft des Andern konnte er in

abstracto verwerfen; jenes nicht, weil die Auferstehung zu den Dogmen der Pharisäer gehörte; dieses nicht, weil jener Schriftbeweis den Grundsätzen der typischen Exegese seiner Schule zu gut entsprach, als dass er ihm nicht hätte imponiren müssen. Aber je weniger er die Argumente der Christen objektiv anfechten konnte, desto krampfhafter empörte sich das subjektive Gefühl des Juden und Pharisäers gegen den Gedanken, dass Jesus, der Gekreuzigte, der verheissene Messias sein solle! der, auf welchem der Fluch des Gesetzes vermöge seines Schmachtodes haftet (Gal. 3, 13), sollte der Bringer des messianischen Heils, also auch der messianischen Gerechtigkeit sein! Das könnte doch unmöglich eine Gerechtigkeit nach dem Gesetz sein, welche ein vom Gesetz Verfluchter brächte, das könnte nur eine völlig neue, eine Gerechtigkeit ohne alle Beziehung zum Gesetz (χωρὶς νόμου) sein. Gerade also das, was den Stolz eines Pharisäers ausmachte, gerecht zu sein nach dem Gesetz, das würde gänzlich werthlos werden unter Voraussetzung eines vom Gesetzesfluch getroffenen Messias, alle die am Gesetze hängenden Vorurtheile und Vorrechte des Judenthums würden hinfällig, die ganze religiöse Welt des Juden müsste unter einem solchen Messias vergehen und einer neuen weichen! So wird sich für das subjektive Bewusstsein des Pharisäers Paulus im selben Maasse der Widerspruch zwischen einem gekreuzigten Messias und dem Judenthum geschärft haben, je weniger er mit objektiven Gegengründen die Argumente der Christen zu widerlegen wusste. Während bei den unmittelbaren Jüngern Jesu nach dem Tode ihres Herrn sofort das religiöse Interesse darauf ging, die Paradoxie dieser Katastrophe für ein jüdisches Bewusstsein möglichst abzuschwächen und zurechtzulegen, um sich und Anderen über „das Aergerniss des Kreuzes“ so rasch und leicht als möglich hinüberzuhelfen: so hatte der Pharisäer Paulus im Gegentheil das Interesse, den Widerspruch zwischen dem gekreuzigten Messias und den jüdischen Voraussetzungen bis in die äusserste Spitze auszudenken; denn je schroffer dieser Widerspruch, desto mehr fühlte er seine christusfeindliche Ueberzeugung und Handlungsweise als die berechtigte. So erklärt es sich ganz natürlich, dass Paulus, noch ehe er Christ wurde, die prinzipielle Unvereinbarkeit des Glaubens an den Gekreuzigten

und der alten Gesetzesreligion viel schärfer und klarer erkannte, als irgend einer der älteren Jünger vor ihm: es war eben der alte Hass des Pharisäers gegen den leidenden Messias, was ihm den Blick für die Tragweite des neuen Glaubens an den Gekreuzigten schärfte.

Aber die Bekehrung selbst, wird sie unter solchen Umständen nicht um so unerklärlicher? Doch nicht so ganz, wenn wir beachten, dass es in der theologischen Denkweise des Pharisäismus gewisse Anknüpfungspunkte gab, welche der christlichen Verkündigung vom Sühnetod und von der Auferstehung des Messias Jesus günstig waren. Zwar hat sich die jüdische Theologie jederzeit gegen den Gedanken eines leidenden und sterbenden Messias, der zu ihren weltlichen Messiashoffnungen wenig passte, entschieden gesträubt; aber den allgemeinen Gedanken, dass das Leiden und Sterben der Gerechten überhaupt eine sühnende Heilskraft zur Gutmachung der Sünden der Ihrigen und des ganzen Volkes habe, hat sie doch aus Jes. 53 entnommen und hat demselben eine grofse Bedeutung in ihrer Heilslehre beigelegt. Was konnte denn nun hindern, unter eben demselben Gesichtspunkt auch den Tod Jesu zu begreifen? Diese Kombination, welche der Apostel Paulus, wie wir sehen werden, wirklich vollzogen hat, lag in der That so ausserordentlich nahe, dass wir wohl vermuthen dürfen, die Möglichkeit derselben werde ihm schon vor seiner Bekehrung in Erwägung gekommen sein. Dann aber sprach zu Gunsten derselben noch ein weiterer gewichtiger Grund. Der Pharisäismus glaubte an die unmittelbare Nähe der messianischen Heilszeit; er postulirte aber für deren wirkliche Ankunft ein gerechtes Volk; da nun doch das Volk faktisch nicht gerecht war und ebensowenig Aussicht vorhanden, dass es diess je im pharisäischen Sinne würde, so lag hierin offenbar eine ungelöste Antinomie. Wie nun? wenn etwa die messianische Gerechtigkeit, welche der Pharisäer als Bedingung des Messiasreichs postulirte, gar nicht im herkömmlichen Sinn einer menschlichen Gesetzeserfüllung zu verstehen wäre, sondern in einer Gabe Gottes bestände, die eben durch das neue Heilsmittel des messianischen Sühnetodes vermittelt sein könnte? Damit wäre ja jene nach menschlichem Ermessen auf dem alten Wege des Gesetzes stets

unlösbare Antinomie auf's einfachste durch Gottes Veranstaltung selbst gelöst und nichts stünde weiterhin dem Empfang des messianischen Heils seitens der sündigen Menschheit entgegen; sie dürfte nur — sündig, wie sie ist — im Glauben jenes Gnadengeschenk der Gerechtigkeit ergreifen, so hätte sie auch damit schon das Heil selbst zu eigen. Wenn eine derartige Reflexion dem Pharisäer Paulus sich aufdrängte — und sie lag für einen denkenden Geist, wie er war, doch gewiss nahe — so war sie ein starkes Gewicht in der Wagschale zu Gunsten des verfolgten Glaubens. Dazu kam aber noch ein weiterer wichtiger Punkt. So wenig der gekreuzigte Jesus zu dem politischen Messiasideal der grossen Menge stimmte, so trefflich stimmte hingegen der auferstandene und zum Himmel erhöhte Jesus, wie ihn Paulus von den Lippen des sterbenden Stephanus bekennen hörte, zu dem apokalyptischen Messiasideal, welches aus der Daniel'schen Vision vom Menschensohn auf Himmelswolken (Dan. 7, 13) stammte. War dieses gleich nicht die herrschende volksthümliche Vorstellung, so waren es doch vorzüglich die ernsten religiösen Geister des damaligen Judenthums, welche von der apokalyptischen Richtung sich angezogen fühlten und mit ihren Bildern die Phantasie erfüllten. Dass zu diesen auch der Pharisäer Paulus gehört habe, dürfen wir mit höchster Wahrscheinlichkeit daraus erschliessen, dass das Christusbild des Apostels Paulus, wie wir sehen werden, die allernächste Verwandtschaft mit dem himmlischen Menschen der apokalyptischen Messiaslehre zeigt. Mit dieser aber traf auch die Botschaft der Jünger von dem auferstandenen und zum Himmel erhöhten Jesus so unmittelbar zusammen, dass sich eine Association der beiden so innig verwandten Vorstellungen von Anfang unvermeidlich bilden musste. Hieraus erklärt es sich sehr einfach, dass schon dem Pharisäer Paulus, obgleich er Jesum nie leiblich gesehen hatte, doch das Bild des auferstandenen „Herrn der Herrlichkeit", wie er es aus den Bekenntnissen der verfolgten Christen entnahm, als ein bekanntes Bild vor dem inneren Auge stehen konnte: es war ja dasselbe Bild des himmlischen, im Lichtglanz der Engel strahlenden Menschensohnes, wie es ihm von der Daniel- und Henoch-Apokalypse her bekannt war.

Wir sehen also, es fehlte schon im theologischen Gedankenkreis des Pharisäers Paulus nicht an Anknüpfungspunkten, welche als begünstigende Voraussetzungen für den Glauben an den messianischen Sühnetod und an den Auferstandenen dienen konnten. Dass Paulus diese Möglichkeiten auf dem stillen Weg nach Damaskus erwogen und dass diese Erwägung schon die Zuversicht seiner christusfeindlichen Ueberzeugung erschüttert habe, lässt sich wohl denken. Freilich war es von da immer noch ein weiter Schritt bis zur wirklichen Bekehrung. Die entscheidende Frage, auf welche alles ankam, war die: ob in Wirklichkeit der gekreuzigte Jesus mittelst der Auferstehung zum himmlischen Menschen oder Messias geworden sei? Dass er als solcher gesehen worden sei, war zunächst nur die Behauptung einiger galiläischen Männer und Frauen, gegen welche das Verwerfungsurtheil des ganzen jüdischen Volks und seiner Oberen schwer in's Gewicht fiel. Andererseits konnte sich Paulus unmöglich verhehlen, dass jene Galiläer, welche für ihren Glauben an den Messias Jesus so freudig Leiden und Tod ertrugen, keineswegs den Eindruck von Betrügern machten, dass sie vielmehr von ihrer Sache ehrlich und fest überzeugt seien. Wenn Paulus die Scenen, wo er Zeuge christlichen Bekennermuthes gewesen, sich in Erinnerung rief, wenn er den imponirenden Eindruck christlicher Glaubensüberzeugung empfand, wenn er zugleich die in seiner eigenen Theologie liegenden Gründe für die Möglichkeit eines messianischen Sühnetodes und eines auferstandenen himmlischen Menschen bedachte: musste da nicht der Zweifel an dem Unrecht der Christen, der Zweifel also an dem Rechte seiner Verfolgung derselben immer mächtiger anwachsen und immer furchtbarer auf seine Seele drücken? Und während die innere Ungewissheit über das Recht seines Thuns immer peinlicher und unwiderstehlicher wurde, kam er immer näher dem Ziel der Reise, wo er auf's neue seine Hände beflecken sollte mit dem Blute der Christen, der vielleicht unschuldig, vielleicht um des wahren Messias willen Verfolgten!

Das war eine Situation, welche einer zarten Seele auf die Dauer zu ertragen einfach unmöglich ist; sie drängt mit innerer Nothwendigkeit zu einer Lösung; wie diese ausfällt,

hängt jedesmal von der Individualität ab. Dass in unserm Fall die objektive Wahrheit der christlichen Idee über die subjektiven Vorurtheile und widerstrebenden Gefühle des Pharisäers siegte, ist bei einem Charakter, wie dem Pauli, im Grunde nicht anders zu erwarten; dass aber die innere Entscheidung in die Form eines sinnlichen Erlebnisses sich kleidete, stimmt ganz mit ähnlichen Fällen aus dem Leben des Paulus überein und muss sonach ebenfalls in seiner Natur begründet gewesen sein. Es bedarf hier nur der Erinnerung an die mehrfachen Offenbarungen und Visionen, von welchen uns der Apostel selber und die Apostelgeschichte erzählen, und deren Analogie mit dem Ereigniss auf dem Wege nach Damaskus eine so durchgängige ist, dass man an der wesentlichen Gleichheit der psychologischen Erscheinung dort und hier nicht zweifeln kann. Nicht bloss die begleitenden äussern Umstände, wie das Niederfallen, das ekstatische Schauen und Hören (wobei: ob im Leib, ob ausser dem Leib, nicht gewusst wird, also die ordentliche Herrschaft des Selbstbewusstseins über die Sinneswerkzeuge suspendirt ist), die nachfolgende grosse Schwäche und Lähmung entsprechen der Schilderung, die Paulus von einer andern Vision (II Kor. 12) gibt, sondern auch diess namentlich ist durchweg zu bemerken, dass an wichtigen Wendepunkten nach vorheriger lebhafter innerer Erregung der entscheidende Entschluss sich in die Form der äussern Offenbarung kleidet, so Gal. 2, 2. Act. 16, 9. Dass aber diese Form in den verschiedenen Fällen verschieden ist, bald nur ein Hören, bald Sehen und Hören, bald Entrückung in den Himmel, bald Wahrnehmung eines vom Himmel her erscheinenden Wesens, diess ist so wenig zu verwundern, dass es vielmehr bei der Natur der Vision nicht anders sein kann; was gerade das Gemüth bewegt, das stellt sich dem ekstatischen Bewusstsein als sinnliche Wahrnehmung dar. Was vorher schon die Gedanken beschäftigte und das Gemüth erregte — und das war ja eben die Identität des gekreuzigten Jesus mit dem himmlischen Menschen der apokalyptischen Messiaserwartung, dieser Angelpunkt der ganzen Frage zwischen Paulus und den Christen — das gestaltete sich für ihn in diesem Zustand höchster seelischer Spannung und nervöser Erregung zu einer Wahrnehmung von sinnlicher Lebhaftigkeit und ebendamit

von scheinbar objektiver Realität. Das eigentlich Wahrgenommene mag dabei, wie aus der Erzählung der Apostelgeschichte und aus einer Andeutung in II Kor. 4, 6 zu schliessen ist, ein einfacher Lichtglanz gewesen sein, wie er auch sonst von den jüdischen Frommen in Momenten höchster Andacht nicht selten geschaut wurde; aber in diesem Lichtglanz schaute Paulus die lichtvolle Erscheinung des himmlischen Menschen Jesus, mit dem sich soeben seine Gedanken beschäftigt hatten, und damit kleidete sich dann zugleich die innere Stimme der Selbstanklage in die vorwurfsvolle Frage des gegenwärtigen Messias, warum er ihn verfolge? So war das Erlebniss des Paulus auf dem Wege nach Damaskus die psychologisch wohl begreifliche Vergegenständlichung der inneren Seelenkämpfe und Gedankenprozesse, die eben damit, dass sie sich zu visionärem Wahrnehmen objektivirten, zugleich ihren Abschluss und ihre Lösung erhielten. Uebrigens bleibt die Bekehrung des Paulus, wenn wir auch ihre psychologische Vermittlung bis zu gewissem Grade begreifen können, darum doch immer eine religiöse „Offenbarung" im vollsten Sinn des Wortes, ein Ergriffenwerden der Seele von der göttlichen Macht einer Wahrheit, welche sie aus sich allein nie hätte erzeugen können, sondern welche sich ihr unter den Führungen des inneren und äusseren Lebens als das lösende Wort des Räthsels, als die Befreiung von innerem Zwiespalt und Kampf, kurz als eine Kraft Gottes zur Seligkeit enthüllt (Röm. 1, 17. II Kor. 4, 6).

Mit seiner Bekehrung war ein Umschwung im religiösen Leben des Paulus eingetreten, der um so tiefer ging und folgenreicher wurde, je heftiger vorher seine Feindschaft gegen den Gekreuzigten gewesen war. Eben dasselbe, was vorher ihm der Stein des Anstosses gewesen, der Fluchtod am Kreuz, wurde ihm jetzt zum Grund- und Eckstein seiner neuen religiösen Weltanschauung. Ihm war Jesus der Messias nicht bloss, wie den älteren Jüngern, t r o t z des Kreuzes, sondern gerade w e g e n des Kreuzes; das Kreuz Christi wurde ihm der Brennpunkt des ganzen Heilswerks, der Angelpunkt seiner Christusverkündigung. „Mir gelte kein Rühmen als nur vom Kreuze unseres Herrn Jesu Christi, durch welchen mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt.

Denn weder Beschneidung gilt etwas noch Unbeschnittenheit, sondern eine neue Schöpfung" (Gal. 6, 14 f.). Was ihm vorher als höchster Ruhm gegolten, jüdische Geburt, Beschneidung, Gerechtigkeit nach dem Gesetz, das achtet er jetzt Alles für Unrath, um Christum zu gewinnen und in ihm die Gerechtigkeit aus Gott durch den Glauben, um zu erkennen die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden im Gleichgestaltetwerden mit seinem Tode (Phil. 3, 7 f.). In der Glaubenshingabe an den Gekreuzigten und Auferstandenen fühlt er sich selbst auch als gestorben und neugeworden: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebet in mir, was ich noch lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet und sich selbst für mich hingegeben hat. Die Liebe Christi hält uns gebunden, denn wir achten dafür, dass Einer für Alle gestorben ist, also Alle gestorben sind, damit sie hinfort nicht mehr ihnen selber leben, sondern dem für sie Gestorbenen und Auferweckten" (Gal. 2, 20. II Kor. 5, 14). In diesen Sätzen drückt sich Paulus' persönliche Erfahrung von der Umwandlung seines religiösen Bewusstseins durch den Christusglauben aus; sein Leben hat einen neuen Inhalt und neues Ziel erhalten; er fühlt sich als ein neues Geschöpf, befreit von der Herrschaft des Gesetzes, welches vordem sein Stolz und zugleich seine Qual gewesen, weil das widerstrebende Fleisch es nie zur vollen Erfüllung desselben hatte kommen lassen, nie den Zwiespalt von Sollen und Wollen, nie die Qual des Schuldbewusstseins hatte überwinden lassen; und er fühlt sich beseelt von neuem Geist, von der begeisternden Kraft der dankbaren Liebe zum Heiland, die fortan sein Leben ist, dessen Dienst sich zu weihen seine einzige Pflicht und zugleich sein höchstes Gut ist. Und dieser Quell neuen religiösen und sittlichen Lebens wird nun auch der Quell neuer religiös-sittlicher Lehre. Indem Paulus' religiöses Ich im Christusglauben ein neues, sein Geist mit Christi und Gottes Geist eins geworden ist, öffnen sich auch seinem denkenden Erkennen neue Blicke in die Tiefen des Reichthums der Weisheit und Erkenntniss Gottes; der Geist, der die Tiefen der Gottheit erforscht, enthüllt ihm die Gedanken Gottes, die Geheimnisse des göttlichen Heilsplanes, die Wege

und Ziele der göttlichen Weltregierung; eine neue Welt religiöser Gedanken gestaltet sich in seinem Bewusstsein, er wird der Schöpfer einer christlichen Theologie.

Allein auch der schöpferische Geist, der aus dem Schachte der eigenen Brust, aus dem innersten persönlichen Erfahren neue Ideen zu Tage fördert, ist doch bei Gestaltung und Mittheilung derselben immer gebunden an das Material der Vorstellungen, die ihm durch seine Zeit und Umgebung dargeboten werden. So gewiss bei Paulus das in Christo lebende und mit seinem Geist erfüllte religiöse Selbstbewusstsein die innerste Quelle seiner religiösen Intuition war, so gewiss konnte sich diese zur Lehre nur ausgestalten mittelst der Vorstellungsformen der jüdischen Theologie, in welchen er vordem religiös zu denken gewohnt war. Die originale innere Geistesquelle schliesst diese äussere geschichtliche Quelle der paulinischen Theologie keineswegs aus, sondern es ist gerade die durchgängige Verbindung und wechselseitige Beeinflussung des neuen christlichen Inhalts und der alten jüdischen Formen des theologischen Denkens, was die Eigenartigkeit der paulinischen Lehrweise bedingt und also für das Verständniss derselben wohl beachtet sein will. Man hat diess zwar insofern immer anerkannt, als man einen Zusammenhang der paulinischen Theologie mit dem Alten Testament annahm, wie er in dem steten Schriftbeweis des Paulus vor Augen liegt. Aber das Nächstliegende und fast noch Wichtigere hat man dabei übersehen. Man bedachte nicht, dass die alttestamentlichen Schriften von der Zeit des Apostels durch Jahrhunderte getrennt sind, während deren das religiöse Denken des Judenthums nicht stillegestanden, sondern sich in mehrfachen theologischen Richtungen entwickelt hat. Das Produkt dieser Entwickelung, also *die jüdische Theologie seiner Zeit* ist die geistige Atmosphäre gewesen, in welcher Paulus aufgewachsen und gebildet worden ist, in welcher er als Pharisäerschüler zu denken pflegte, und welche er ebendarum auch als Christ und Apostel niemals verleugnen konnte. Auf diese jüdischen Voraussetzungen seiner christlichen Theologie müssen wir daher zunächst einen Blick werfen.

Es ist vor Allem die Schriftbenutzung des Paulus, worin sich der Einfluss der jüdischen Schule verräth. In dieser herrschte die strengste Inspirationstheorie, nach welcher die Schrift in allen ihren Theilen und bis auf den Buchstaben hinaus die Verkörperung der göttlichen Offenbarung und mit dem göttlichen Geist so eins sein sollte, dass sie geradezu mit Gott selbst identificirt werden konnte. „Die Schrift spricht, die Schrift sah voraus, die Schrift verschliesst unter die Sünde" — in solchen Ausdrücken vertritt die Schrift ganz die Stelle Gottes, sie ist gleichsam der im Buch verkörperte Wille Gottes selbst. Die Folge dieser Schriftvergötterung war aber damals wie immer die doppelte: einerseits sklavische Gebundenheit an den Buchstaben, andererseits freieste Umdeutung desselben durch Unterschiebung eines dem Wortlaut fremden Sinnes. Diese zu seiner Zeit allgemein herrschende Methode der „allegorischen Deutung" hat auch Paulus auf's Freieste und Unbefangenste angewandt. In der Gesetzesvorschrift (V Mos. 25, 4), dass man dem dreschenden Ochsen nicht das Maul verbinden soll, findet er — weil ja Gott sich nicht um die Ochsen kümmere — das Recht der Apostel auf leiblichen Unterhalt von Seiten der Gemeinden gelehrt. Die beiden Frauen Abraham's, Sara und Hagar, gelten ihm als Allegorie für das freie himmlische und das unfreie irdische Jerusalem oder für die Christen und Juden. In der Geschichte der Erzväter, Mosis, der Israeliten findet er überall Typen, Vorbilder und Exempel für die christliche Gemeinde und die Wahrheiten des Evangeliums, und zwar in dem Sinn, dass es schon in der vergangenen Geschichte nach göttlicher Leitung eben auf die Vorausabbildung der gegenwärtigen Verhältnisse abgesehen gewesen sei. Die Schriftbeweise des Paulus bewegen sich meistens in jener freien Ausdeutung biblischer Stellen, wie sie beim erbaulichen Synagogenvortrag (der Haggada) üblich war, wobei das Schriftwort nicht sowohl ausgelegt, als vielmehr zum Anknüpfungspunkt für selbständige Produktion religiöser Ideen gemacht wird. Besonders auffallende Beispiele hierfür finden sich Gal. 3, 16, wo aus dem Singular: *σπέρματι* die Beziehung der Verheissung auf Christus gefolgert wird; oder Röm. 4, 17, wo die Verheissung, dass Abraham Vater vieler

Völker werden solle, auf die Heidenchristen als die Glaubenssöhne Abraham's gedeutet wird; oder Röm. 10, 6 ff., wo das Wort Mosis, dass das Gesetz nicht erst aus der Ferne herbeizuholen, sondern dem Menschen nahe, in seinem Mund und Herzen sei, der personificirten Glaubensgerechtigkeit in Mund gelegt und auf den Messias gedeutet wird, der nicht erst vom Himmel herab oder vom Hades heraufzubringen sei. Alle derartigen Schriftbeweise, so wenig stichhaltig sie uns erscheinen, entsprachen ganz dem Geist der rabbinischen Schriftdeutung, die überall, auch wo die Worte entfernt nichts der Art enthalten, Anspielungen und Beziehungen auf den Messias zu finden pflegte.

Die jüdische Theologie der zwei letzten vorchristlichen Jahrhunderte hatte sich in zwei besonderen, doch vielfach sich berührenden Richtungen entwickelt: in der pharisäischen Theologie der palästinensischen Synagoge und in der hellenistischen Theologie Alexandriens. Beide haben Paulus beeinflusst, am meisten aber die erstere. Als die in dieser Hinsicht wichtigsten Lehren der pharisäischen Theologie*) sind hervorzuheben die von der Sünde, von der Sühne und Rechtfertigung, von der Vorherbestimmung und vom Messias.

Die Allgemeinheit der Sünde und das Ueberwiegen derselben über das Gute bei der Mehrzahl der Menschen galt der jüdischen Theologie als eine Thatsache der Erfahrung, deren Erklärung sie theils in der Natur des Menschen, theils in der Urgeschichte der Gattung suchte. Der natürliche Grund der Sünde liegt darin, dass die an sich rein geschaffene Seele befleckt wird durch den unreinen Leib; unrein ist aber dieser nicht bloss wegen seines irdischen Stoffes (Fleisch), sondern auch und besonders darum, weil er Sitz des bösen Triebes ist, welcher von Anfang der Schöpfung an dem von unten stammenden Leib haftet, während die von Gott stammende Seele mit einem guten Trieb ausgestattet ist. Der böse Trieb war anfangs im Leibe noch erst als ruhende Kraft vorhanden und insofern war der Mensch im Stande kindlicher Unschuld; als aber dieser Trieb sich wider das gött-

*) Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie (Leipzig, 1880).

liche Verbot erhob, da fiel der Mensch in Sünde, Schuld und Strafe (vgl. Röm. 7, 8 f.). Veranlasst war der Fall durch Satan, welcher den sinnlichen Trieb Eva's zu schrankenloser Begierde reizte, was sich sofort bei Adam wiederholte und sich fortan bei jedem Menschenkind wiederholt, wenn seine sinnliche Natur, besonders in sexueller Hinsicht, sich entwickelt. Die Folgen des Falls bestanden theils in äusseren Uebeln des Naturlebens, besonders im Herrschendwerden des Todes, welchem jetzt die Menschheit durch göttliches Strafurtheil unterworfen wurde; theils aber auch in sittlicher Verschlimmerung, sofern der von Anfang schon vorhandene Trieb zum Bösen jetzt erst durch Gewohnheit, böse Beispiele und satanische Einwirkungen zu solcher Uebermacht gesteigert wurde, dass er den Willen des Menschen seiner tyrannischen Gewalt unterwirft und zu allen Uebertretungen, nicht bloss zu sinnlichen, sondern auch zu geistigen Sünden wie Gottlosigkeit und Götzendienst fortreisst. Zwar ist der gute Trieb in der Seele und damit die Möglichkeit zum Widerstand gegen die Antriebe des bösen Triebes nicht verloren, aber er ist im ungleichen Kampfe so machtlos, dass er trotz der unterstützenden Hilfe des göttlichen Gesetzes bei der grossen Mehrzahl der Menschen nicht zur Herrschaft kommen kann. Dieselben sind machtlos der Gewalt des bösen Triebes unterworfen, welcher wie „ein fremder Gott" im Leibe herrscht und Herz und Glieder, Denken und Thun des Menschen in seinem Dienst gefangen hält und die Uebertretungen des Gesetzes in Gedanken-, Wort- und Thatsünden hervorbringt (vgl. Röm. 7, 14—24). Erst diese Uebertretungen, noch nicht der natürliche böse Trieb sind wirkliche Sünde und Schuld; eine ererbte Sünde und Schuld gibt es nicht, Jeder wird sündig und schuldig durch seine eigene Uebertretung. Auch die Strafe ist für Jeden Folge seiner eigenen Uebertretungen und steht zu diesen im genauen Verhältniss: „Maass für Maass!" Jede Sünde rächt sich in bestimmtem Uebel und jedes besondere Uebel weist zurück auf eine bestimmte Verschuldung. Auch der Tod, obgleich er seit Adam's Fall auf Grund eines göttlichen Strafurtheils über die Gattung im Allgemeinen herrscht, vollstreckt sein Recht an den Einzelnen doch nicht ohne deren eigene Versündigung, es gilt streng der

Kanon: „kein Tod ohne Sünde!" Nämlich insofern, als die über die Gattung im Allgemeinen hypothetisch verhängte Verurtheilung zum Tode sich am Individuum immer nur wirklich vollzieht auf Grund individueller Schuld, sei es des Betreffenden oder (wie bei Kindern) seiner Angehörigen (vgl. Röm. 5, 12).

Auf die Frage, wie Vergebung der Sünden zu erlangen sei, antwortet die jüdische Theologie: sie ist menschlicherseits zu verdienen durch Leistungen oder Büssungen, welche die Sünde sühnen oder gutmachen. Denn die Sünde ist eine Schuld, welche Gott sich bezahlen lässt; Vergebung ohne Bezahlung gibt es bei Gott so wenig wie bei einem bürgerlichen Richter. Dieser für die rechtliche Anschauung des religiösen Verhältnisses charakteristische Satz beherrscht die Sühnetheorie der jüdischen Theologie wie ein feststehendes und nicht weiter zu begründendes Axiom, ein auch für die paulinische Versöhnungslehre beachtenswerther Punkt. Die Sühne ist „Gutmachung" oder „Wiederherstellung", sofern sie den angerichteten Schaden heilt und das gestörte Verhältniss zu Gott wieder zurechtbringt; sie ist zugleich „Begütigung" oder „Besänftigung", sofern sie Gottes Zorn stillt und sein Verhalten zum Menschen ändert, sei es, dass sie Aufschub oder Aufhebung der Strafe bewirkt. Mittel hierzu ist die thätige oder leidende Busse d. h. Abbüssung, sei es durch gute Werke, deren Verdienst die Schuld ausgleicht, sei es durch Leiden, welche als zeitliche Strafen die jenseitigen abkaufen. Da nun aber bei den meisten Menschen die Schuld der Sünde so stark über die Verdienste der guten Werke überwiegt, dass die letzteren nicht im Stande wären, die erstere zu tilgen, so ist es von grosser Wichtigkeit, dass dem Mangel der Einen der Ueberfluss der Anderen deckend zu gute kommt, nämlich durch Zurechnung des überflüssigen Verdienstes der hervorragend Gerechten an die Sünder. Vor Allem ist es das Verdienst der Väter Israels, welches stellvertretend für die Schuld des Volks eintritt, nicht als ob es die Verpflichtung eines Jeden zu eigenem verdienstlichem Thun aufheben würde, sondern es kommt demselben nur ergänzend zu Hilfe. Diese Verdienste der Väter bilden ein nationales Stammkapital, an dessen Zinsen jeder Jude kraft

seiner Abstammung von den Vätern Theil hat. Vermehrt wurde dieses Kapital durch die hinzukommenden Verdienste der späteren Nationalheiligen (Mosis und Propheten). Aber auch noch zeitgenössische Gerechte können durch ihre Verdienste heilbringend wirken, die Zurechnung derselben kann eine ganze Generation vor dem verdienten Strafgericht des göttlichen Zornes erretten, zumal bei ihnen der objektive Werth ihrer Leistungen noch verstärkt wird durch die Kraft ihrer Fürbitte bei Gott. Wie das mangelhafte Thun der einzelnen Juden durch die zugerechnete fremde Gerechtigkeit, so kann aber auch ihr büssendes und sühnendes Leiden durch Zurechnung der stellvertretenden Sühne fremder Leiden ergänzt werden. Weil Israel ein Organismus ist, dessen Glieder solidarisch für einander eintreten, so wirkt jedes unschuldige Leiden der Gerechten Israels eine Sühnung der Sünden des ganzen Volks. Vollends der unschuldig erlittene Tod eines Gerechten hat eine Sühnekraft, welche der des grossen Versöhnungstags gleich geachtet wird; er gilt als Sühnopfer zur Begütigung des göttlichen Zorns, als Erlösungswerk zur Loskaufung von den göttlichen Strafen. Je gerechter der Dulder war, desto weniger bedurfte es für ihn einer Gutmachung eigener Verfehlungen, desto grösser ist also der den Seinigen durch Zurechnung zu gute kommende Ueberschuss seines Verdienstes. Nicht bloss für sein ganzes Geschlecht kann der Gerechte stellvertretend leiden, auch auf die Todten sogar erstreckt sich die sühnende und erlösende Heilskraft seiner Thaten und Leiden. — Wir erkennen hierin den Gedanken von Jes. 53, aber von dem juristischen Verstand der pharisäischen Schultheologie veräusserlicht und mechanisirt zu einer juristischen Imputationstheorie. Dass zwischen ihr und der paulinischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre enge Verwandtschaft und geschichtlicher Zusammenhang besteht, lässt sich nicht bezweifeln; welche Umbildung aber die jüdische Theorie von der stellvertretenden Sühne und Zurechnung in der paulinischen Anwendung auf den Tod des Messias-Jesus erfuhr, und wie diese Umbildung die Folge war theils seiner Christusidee theils der mystischen Innigkeit seines persönlichen Christus-

glaubens, das wird sich bei der Darstellung der entsprechenden Lehrstücke unten zeigen.

Die Messiasidee war im letzten vorchristlichen Jahrhundert nach langem Schlummer wieder zu neuem Leben erwacht, und zwar in verschiedenen Formen. Theils griff man auf das altprophetische Ideal eines kriegerischen und siegesgewaltigen irdischen Fürsten zurück, theils hielt man sich mehr an die himmlische Menschengestalt der Daniel'schen Apokalypse, welche zwar ursprünglich wahrscheinlich nur symbolisch gemeint war, von den Rabbinen aber frühe schon messianisch gedeutet wurde. Ersteres war der Fall in der Grundschrift des Henochbuches (ca. 110 a. Chr.) und in den Psalmen Salomo's (nach der ersten römischen Invasion unter Pompejus); letzteres in der jüdischen Sibylle und in den Bilderreden Henoch's (unter Herodes M.). Im „Psalter Salomo's" ist der Messias geschildert als der Sohn David's, welcher zu der nur Gott bekannten Zeit kommt, zu herrschen über Israel, ein gerechter König von Gott gelehrt. Er ist rein von Sünde, nie wird er schwach sein gegen seinen Gott, denn Gott macht ihn stark im heiligen Geist, weise im Rath, mit Macht und Gerechtigkeit. Darum wird er mit dem Wort seines Mundes seine Feinde schlagen, Jerusalem reinigen und die Völker beherrschen (Ps. 17). Beachtenswerth ist hier, wie das prophetische Messiasbild, von welchem der Verfasser zwar ausgeht, sich doch durch das Prädikat der Sündlosigkeit, welche auf dem Besitz des heiligen Geistes beruht, über das gemein menschliche Niveau erhebt; wir sehen hierin die von unten aufsteigende Bewegung des Messiasgedankens, welche der von der apokalyptischen Transscendenz (Daniel) herabsteigenden Bewegung in der Art entgegenkommt, dass beide sich im Begriff des idealen oder himmlischen Menschen begegnen. Dieser findet sich an der Schwelle der christlichen Aera schon vollständig ausgebildet in dem doch wahrscheinlich vorchristlichen Theil des Henochbuches, welcher die Bilderreden enthält. Hier heisst der Messias vorzugsweise „der Auserwählte" und „der Menschensohn", je einmal auch „Weibessohn" und „Mannessohn". Er steht neben dem Haupt der Tage (Gott), sein Antlitz ist wie das Aussehen eines Menschen und voll Anmuth gleich einem der

heiligen Engel. Er hat die Gerechtigkeit und offenbart alle Schätze des Verborgenen, weil der Herr der Geister ihn erwählt hat (Cap. 46). Und diesem Menschensohn wird nicht bloss ewige Herrschaft über die Gemeinde der Auserwählten, sondern auch vorweltliche Präexistenz zugeschrieben Capp. 48. 49: „Ehe die Sonne und die Zeichen geschaffen und ehe die Sterne des Himmels gemacht waren, ward sein Name genannt vor dem Herrn der Geister. Er wird ein Stab sein der Gerechten und Heiligen, dass sie sich darauf stützen und nicht fallen, und er wird das Licht der Völker und die Hoffnung derer sein, die betrübt sind in ihrem Herzen. Es werden niederfallen und anbeten vor ihm Alle, die auf Erden wohnen, und werden preisen den Namen des Herrn der Geister. Und darum ward er (der Menschensohn) auserwählt und verborgen vor ihm (Gott), ehe denn die Welt geschaffen war, und bis in Ewigkeit wird er vor ihm sein. Und die Weisheit des Herrn der Geister hat ihn den Heiligen und Gerechten geoffenbart*). Denn in seinem Namen werden sie gerettet und er wird der Rächer ihres Lebens. Seine Herrlichkeit ist von Ewigkeit zu Ewigkeit und seine Macht von Geschlecht zu Geschlecht. In ihm wohnt der Geist der Weisheit und der Geist dessen, der Einsicht gibt, und der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind. Und er wird richten das Verborgene, denn er ist auserwählt vor dem Herrn der Geister nach seinem Wohlgefallen.“ Cap. 62: „Die Mächtigen der Erde werden preisen den, der über Alle herrscht, der verborgen war. Denn zuvor war der Menschensohn verborgen und der Höchste hat ihn aufbewahrt vor seiner Macht und ihn (nur) den Auserwählten geoffenbart, und es wird gesäet werden die Gemeinde der Heiligen und

---

*) Diese „Offenbarung“ des von Anfang bei Gott verborgenen Menschensohnes durch die Weisheit Gottes für die Heiligen lässt sich nicht wohl auf das geschichtliche Auftreten Jesu beziehen, sondern passt viel besser auf die messianischen Weissagungen der Propheten und Gesichte der Apokalyptiker, wozu Röm. 1, 3 ff., Eph. 3, 5 verglichen werden kann. — Vgl. Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte, S. 626. Edersheim, Life and times of Jesus the Messia, I, 173. Baldensperger, „Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit“, S. 74.

Auserwählten, und sie werden Alle vor ihm stehen an jenem Tage. Alle Herrscher der Erde werden vor ihm niederfallen und anbeten und ihre Hoffnung setzen auf jenen Menschensohn und ihn anflehen und Barmherzigkeit von ihm erbitten." — Aehnliche Vorstellungen finden sich in den sibyllinischen Orakeln. Wenn es hier (III, 49 f.) heisst: „Kommen wird ein heiliger Mann, um der Scepter der ganzen Erde sich zu bemächtigen für alle Aeonen", so ist damit vom Messias sittliche Vollkommenheit, wie im Psalter Salomo's, ausgesagt; weist schon diese über das gewöhnliche Menschenwesen hinaus, so wird an anderer Stelle vollends himmlischer Ursprung des Messias vorausgesetzt; in V, 414 sieht der Dichter einen „seligen Mann" von himmlischen Gefilden herkommen mit einem von Gott ihm übergebenen Scepter. — In der jüdischen Schriftgelehrsamkeit scheint die Vorstellung zu schwanken zwischen bloss idealer Präexistenz des Namens des Messias und wirklicher Präexistenz seiner Person; letztere in dem Targum über Jes. 9, 6 und Micha 5, 2, erstere bei der Erklärung von Ps. 93, 1 und Proverb. 8, 9*). Wenn es im Traktat Bereschith Rabba einmal heisst, ehe der erste Unterdrücker (Pharao) geboren ward, sei schon der endliche Erlöser (Messias) geboren gewesen, so mag zwar dahingestellt bleiben, ob hierbei an reale oder bloss ideale Präexistenz zu denken sei; immerhin aber lässt diese Stelle das religiöse Interesse dieser Vorstellung darin erkennen, der erlösenden Macht als der von Anfang feststehenden und über alle feindlichen Mächte der Zeit erhabenen Realität anschaulich sich zu vergewissern. In einer andern Stelle desselben Traktats wird der über den Wassern der Schöpfung schwebende Geist Gottes vom Geist des Messias erklärt**), diesem also eine schöpferische Thätigkeit zugeschrieben, wie sie im Hellenismus der göttlichen Weisheit und dem Logos zukommt; indessen bleibt diese Aussage vereinzelt.

---

*) Sofern hier unter den vor der Welt geschaffenen sieben Dingen der Messias neben dem Thron der Herrlichkeit, der Thora, Israel, dem Tempel, der Busse und der Hölle aufgezählt wird, ist es schwer, dabei an reale Präexistenz zu denken.

**) Edersheim, Life and times of Jesus, I, 178.

Im Hellenismus tritt zwar die Messiasidee ganz zurück (gewisse Andeutungen hat man bei Philo finden wollen, aber sie sind so unbestimmt, dass sich sicheres nichts darüber sagen lässt); dafür aber findet sich hier die aus den Voraussetzungen der platonischen Philosophie stammende Theorie vom urbildlichen himmlischen Menschen, welcher vorzeitlich nach dem Bilde Gottes gezeugt, Idee oder Gattungswesen, unkörperlich, weder Mann noch Weib und von unvergänglicher Natur sei, das Gegentheil und zugleich Urbild des irdischen, stofflichen, vergänglichen Menschen, der nicht Abbild, sondern nur Geschöpf Gottes ist*). Eine ähnliche Unterscheidung eines doppelten, geistlichen und sinnlichen Menschen haben, wahrscheinlich unter hellenistischen Einflüssen, die Rabbinen aus dem doppelten Schöpfungsbericht Gen. 1 und 2 herausgelesen. Nun kommt aber offenbar diese Vorstellung eines himmlischen urbildlichen Menschen mit dem himmlischen Menschensohn oder Messias der Apokalyptik so nahe überein, dass es zu verwundern wäre, wenn nicht eine Verschmelzung beider Vorstellungen stattgefunden hätte. Ob dieses schon vor Paulus der Fall gewesen sei, ob etwa, wie Hausrath vermuthet, eine solche Combination in dem „seligen Mann von Himmelsgefilden“ der Sibylle, ob vielleicht in den Bilderreden des Henochbuches zu finden sei, mag dahingestellt bleiben; dass sie aber in der Christusspekulation des Paulus selbst stattfinde, darf als sehr wahrscheinlich gelten, wie sich unten aus I Kor. 15, 45 ergeben wird. Der paulinische Christus, welcher himmlischer Mensch, Abbild Gottes und Haupt jedes Mannes ist, steht in gleicher Verwandtschaft mit dem vorweltlichen Menschensohn und Haupt der Auserwählten bei Henoch, wie mit dem urbildlichen, die Gattung in sich befassenden Idealmenschen nach Philo.

Auch die alexandrinisch-jüdische Theologie ist, wenn auch in geringerem Grade als die pharisäisch-palästinensische, von Einfluss auf Paulus gewesen. Zwar dass er Philo, seinen Zeitgenossen, gekannt habe, ist nicht mit Sicherheit nachzuweisen, wohl aber ist gewiss, dass er das Buch der Weisheit Salomo's gekannt und benutzt hat. Zur pau-

---

*) Philo De opif. mundi 32. Leg. alleg. 49 (Mang).

linischen Prädestinationslehre, die übrigens im pharisäischen Determinismus ihre Wurzeln hat, bieten die Stellen Sap. 15, 7 und 12, 10 ff. so auffallende Parallelen, dass wir an direkte Anlehnung denken müssen. Auch die Beurtheilung des Heidenthums ist bei Paulus dieselbe wie Sap. 13 und 14. Besonders aber ist's die Eschatologie und Anthropologie des Weisheitsbuchs, was hier in Betracht kommt. Im Unterschied von der pharisäischen Auferstehungslehre geht die Hoffnung des an Plato gebildeten Alexandriners auf die Unsterblichkeit der vom Leibe unabhängigen Seele. „Denn Gott hat den Menschen geschaffen zur Unvergänglichkeit und ihn gemacht zum Bilde seines eigenen Wesens. Aber durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen, und ihn erfahren, die jenem angehören. Der Gerechten Seelen aber sind in Gottes Hand und keine Qual rühret sie an. Sie scheinen in den Augen der Thoren gestorben zu sein und ihr Hingang wird für ein Unglück, ihr Scheiden für Vernichtung gehalten, aber sie sind in Frieden und ihre Hoffnung ist voll der Unsterblichkeit“ (2, 23—3, 4). Im Jenseits werden dann die Sünder erstaunt und reuevoll den Gerechten selig sehen und sprechen: „Wir Thoren hielten sein Leben für Wahnsinn und sein Ende für ehrlos: wie ward er unter die Söhne Gottes gerechnet und sein Loos ist unter den Heiligen!“ (5, 4 f.) Der Weg zu diesem seligen Ziel ist die Liebe zur Weisheit: „Liebe aber ist Haltung ihrer Gesetze, Haltung der Gesetze aber ist Sicherung der Unsterblichkeit, Unsterblichkeit aber bringet Gott nahe“ (6, 18 f.). Die Weisheit ist aber eine göttliche und nur von Gott als Gabe aus der Höhe dem Menschen zukommende Kraft. Sie wird 7, 22 ff. beschrieben als ein heiliger, lichter, unbefleckter, gütiger, starker, allvermögender, allsehender und alle reinen Geister durchdringender Geist, als ein Hauch der Kraft, Abglanz des Lichts, Spiegel der Wirksamkeit und Bild der Güte Gottes; obgleich eine und dieselbe bleibend, wirkt und erneuert sie doch Alles, und von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen übergehend, bereitet sie Freunde Gottes und Propheten. Ohne diese göttliche Gabe ist es dem irdischen Menschen nicht möglich, Gott zu erkennen, noch ihm zu gefallen. „Wenn Einer auch vollkommen wäre unter Menschen-

kindern, so ist er doch, wenn ihm die Weisheit von Dir fehlet, für nichts zu achten. Bei Dir ist ja die Weisheit, die deine Werke kennet und zugegen war, als Du die Welt schufst, die weiss, was wohlgefällig in Deinen Augen und was richtig ist nach Deinen Geboten. Schicke sie herab von Deinem heiligen Himmel und vom Throne Deiner Herrlichkeit sende sie, dass sie mir beistehe und ich erkenne, was Dir wohlgefällig ist. Denn welcher Mensch erkennet Gottes Rathschluss oder wer ergründet, was der Herr will? Denn die Schlüsse der Sterblichen sind schwankend und unsicher unsere Gedanken. Denn der sterbliche Körper beschweret die Seele und die irdische Hütte belastet den vieldenkenden Geist. Kaum errathen wir Das, was auf Erden ist, und was uns vor den Händen liegt, finden wir mit Mühe: wer aber hat erforscht, was im Himmel ist? Wer erkannte Deinen Rathschluss, wenn Du ihm nicht Weisheit gabest und sandtest Deinen heiligen Geist aus der Höhe?" (9, 6—17.) Man sieht deutlich, wie diese alexandrinische Weisheitslehre den platonischen Dualismus zur Grundlage einer religiösen Offenbarungs- und Heilslehre macht, welche der christlichen die Hand reicht. Dem irdischen Menschen, dessen Seele gedrückt ist von der Hülle des vergänglichen Leibes, fehlt die Kraft wahrer geistiger Erkenntniss und Lebensführung; diese Kraft kann ihm nur zukommen, wenn Gott selbst ihm seinen heiligen Geist aus der Höhe sendet, welcher als Hauch der Kraft und Abglanz des Lichtes Gottes erleuchtend und erneuernd wirkt und die Seelen, in die er eingeht, zu Freunden Gottes und Propheten und — könnten wir mit Rücksicht auf 2, 18 und 5, 5 noch hinzufügen — zu „Söhnen Gottes" macht und ihnen die Unsterblichkeit in Gottes Nähe sichert.

Diese Gedanken der hellenistisch-jüdischen Theologie sind von grosser Bedeutung für Paulus gewesen. Für's Erste hat seine Eschatologie von hier aus eine für die Folgezeit überaus wichtige Modifikation erfahren. Während er sonst, auf dem Boden der pharisäischen Zukunftshoffnung stehend, die Auferstehung der Christen bei der Parusie erwartet, bis dahin aber die Seelen der Verstorbenen in einem Schlafzustand (im Hades) denkt, spricht er II Kor. 5, 1—7 die Hoffnung aus, unmittelbar nach dem Tode, diesem Abbruch

der uns jetzt beschwerenden irdischen Hütte daheim zu sein bei dem Herrn, bekleidet mit einer ewigen himmlischen Behausung, deren Gewissheit uns jetzt schon durch den Geist verpfändet ist. Dass diese der pharisäischen so ganz ungleichartige spiritualistische Unsterblichkeitshoffnung dem Paulus direkt aus dem Weisheitsbuch und damit indirekt aus Plato zugekommen sei, lässt sich beweisen aus dem wörtlichen Anklang der genannten Stelle an Sap. 9, 15, welche letztere selbst wieder mit Plato's Phädon 81 C zusammenhängt*). Da Paulus den II Korintherbrief nach längerem Verkehr mit dem Alexandriner Apollos in Ephesus geschrieben hat, so liegt die Vermuthung nicht ferne, dass er durch diesen für die hellenistisch-spiritualistische Zukunftshoffnung gewonnen sein möchte, eine Errungenschaft des christlichen Glaubens, die von um so grösserer Bedeutung wurde, da sie die Enttäuschung der Parusiehoffnung überwinden half. Von nicht geringerer Wichtigkeit ist endlich die oben beschriebene religiöse Psychologie des Weisheitsbuches für Paulus gewesen. Was dieser über den natürlichen Menschen lehrt, dass er nur verständige Seele, aber nicht Geist, und darum unfähig sei, sowohl die göttlichen Wahrheiten oder Geistesdinge zu erkennen, als auch den göttlichen Willen zu erfüllen, dass er zu Beidem die Kraft nur erhalte durch Mittheilung des heiligen Geistes, dieser erleuchtenden und erneuernden Kraft von Gott: dazu enthält das Weisheitsbuch in den oben angeführten Stellen aus Capp. 7—9 die genauen und zum Theil geradezu wörtlichen Parallelen (vgl. besonders Sap. 9, 6 und 13—17 mit I Kor. 2, 6—16).

Wir sehen sonach, dass die paulinische Lehre von der Geistlosigkeit des natürlichen Menschen und seiner Erneuerung durch die göttliche Kraft des heiligen Geistes ihren Anknüpfungspunkt im Hellenismus hat, wie seine Lehre von Sünde, Versöhnung und Zurechnung im Pharisäismus und seine Lehre von Christus und von den letzten Dingen in der Apokalyptik und im Hellenismus zugleich. Aber wäre dann also gar nichts Originales am Paulinismus? wäre etwa diese erste und für die ganze Folgezeit grundlegende christ-

*) Vgl. E. Pfleiderer, Die Philosophie Heraklit's, S. 296 f. Anm.

liche Theologie ein blosses Konglomerat aus verschiedenartigen damaligen Zeitmeinungen? Nichts könnte irriger und meiner Meinung ferner liegend sein als solch' ein oberflächliches Urtheil! Aus Konglomeraten, wie sie ein doktrinärer Eklektiker zusammenstoppeln kann, entspringen niemals weltbewegende Ideen oder kirchebildende theologische Weltanschauungen. Ebensowenig freilich werden solche vom religiösen Genius aus dem Nichts in's Dasein gezaubert, gleichviel ob man dieses Nichts als die leere Tafel, auf welche eine übernatürliche Inspiration ihre Orakel schriebe, oder als die mystische Innerlichkeit eines abstrakten subjektiven Selbstbewusstseins vorstellen möge. Sondern die schöpferische Originalität des Genius besteht überall darin, dass er die chaotischen Vorstellungsmassen seiner Zeit in eine neue Form zwingt, indem er sie einer beherrschenden Idee unterwirft, und diese Idee wird um so mächtiger die Geister bezwingen, je enger sie mit einer bedeutungsvollen geschichtlichen Thatsache verknüpft, gleichsam aus dieser geboren ist. Eine solche Thatsache war für Paulus gegeben im Tod Jesu einerseits und in seiner Christusvision bei Damaskus andererseits; aus diesen entsprang ihm unmittelbar die Idee des Sühnetodes und der himmlischen Herrlichkeit des Messias Jesus. Damit war der Mittelpunkt gegeben, um welchen die mannigfaltigen Elemente des Zeitbewusstseins krystallisiren und zu einer neuen religiösen Welt sich gestalten konnten, welche, ruhend auf dem festen Boden der geschichtlichen Thatsächlichkeit, zur höchsten idealen Höhe jüdischen Hoffens und griechischen Denkens sich erhoben hat. Genauer jedoch war in Tod und Auferstehung Christi nicht ein Mittelpunkt, sondern zwei Brennpunkte gegeben, um welche sich die Ellipse der neuen Weltanschauung konstruirte. In jedem derselben lag die lösende Antwort auf eine brennende Frage der Zeit. Der Pharisäismus blieb die Antwort schuldig auf die Frage: Wie die des Messiasreiches würdige Gerechtigkeit vom sündigen Volk zu erreichen sei? Dem Christ gewordenen Pharisäer Paulus enthüllte sich die Lösung dieser Frage am Kreuz Christi, diesem von Gott selbst aufgestellten Sühnemittel zur Beschaffung einer neuen Gerechtigkeit aus dem

Glauben. Der **Hellenismus** zerarbeitete sich an dem Gegensatz der oberen geistigen und der unteren sinnlichen Welt, er fand in dem irdischen, an die Fessel der Sinnlichkeit gebundenen Menschen die Fähigkeit nicht, sich im Erkennen oder Wollen zur höheren Welt des göttlich Wahren und Guten zu erheben, und erwartete sehnend die Hilfe vom Geist aus der Höhe; aber wie diesen Geist erlangen? wie die Kluft des Diesseits und Jenseits überbrücken? auf diese Frage blieb der Hellenismus ebenso die Antwort schuldig, wie der Pharisäismus auf die seinige. Dem Apostel Paulus aber zeigte sich die Lösung jener Frage in der **Auferstehung Christi**, in welcher der zweite Adam als der „**belebende Geist**“, als das Princip einer geistigen Neuschöpfung geoffenbart ist*) und eine neue Lebenskraft für die Menschheit erschlossen hat, welche Jeden, der im Glauben sich dem Herrn, als dem Geiste, verbindet, von der Knechtschaft des Fleisches, der Sünde und des Todes befreit, den Sinn erleuchtet zur Erkenntniss der Geheimnisse Gottes, das Herz beseligt in Frieden und Freude der Gotteskindschaft, den Willen belebt zur freien Erfüllung des göttlichen Willens in der Liebe, die des Gesetzes Erfüllung, und der Hoffnung ihr Ziel zeigt im Daheimsein beim Herrn im Schauen der Vollendung, deren Unterpfand im Zeugniss des Geistes schon jetzt wie mit Brief und Siegel gegeben ist. Von hier aus betrachtet, erscheint Tod und Auferstehung Christi nicht mehr bloss als das Mittel zur Sühnung der Sünden und

---

*) Es mag dabei erinnert werden, dass Paulus (wie Johannes) die „Auferstehung“ nicht als Wiederbelebung des irdisch-fleischlichen Leibes Jesu, sondern im Gegentheil als Abstreifung dieses irdischen Bandes gedacht hat, wodurch das geistige Wesen Christi erst zur vollen Wirksamkeit entbunden worden ist. So betrachtet, behält seine obige Theorie bleibende Wahrheit auch für die, welche diese Wahrheit sich in etwas anderer Form, als Paulus, geschichtlich vermittelt denken. Aehnliches gilt auch von seiner Theorie des Sühnetodes Christi, wie sich unten zeigen wird. Je gründlicher man in die religiöse Gedankenwelt des Paulus eindringt, desto mehr hebt sich überall aus der zeitlichen Form der bleibende Wahrheitsgehalt derselben hervor. Es ist immer nur die Oberflächlichkeit des Verständnisses, die zu rasch absprechendem Urtheil verleitet. Dagegen ist ernstes, hingebendes und objektives Schriftstudium auch die beste Apologetik.

Rechtfertigung der Sünder, sondern als der typische Anfang des geistlichen Sterbens und Neuwerdens oder der Wiedergeburt, welche sich als fortgehende Wirkung Christi an der Menschheit vollzieht und sie aus sündigen Adamskindern und Fleischesmenschen in heilige Gotteskinder und Geistesmenschen nach dem Bilde des „Erstgeborenen unter vielen Brüdern" umwandelt. Offenbarte sich im Tode Christi der Heilsplan Gottes nach seiner negativen Seite, als Sühnung der von Gott scheidenden Schuld, so in der Auferstehung Christi nach seiner positiven Seite, als Schaffung eines neuen gottgeweihten Lebens; lag in jenem das begründende Princip für das neue religiöse Bewusstsein der Versöhnung, so in dieser der Grund für das neue sittliche Leben im Geiste der Heiligung. Tod und Auferstehung Christi sind also die beiden Brennpunkte der neuen religiösen Welt des Paulus, in welcher die pharisäische und die hellenistische Theologie ihre Einigung und zugleich Ueberwindung erfuhren; diese beiden haben reiches Material zu dem neuen Gedankenbau beigesteuert, aber dieses Material wurde umgebildet und zum Mittel herabgesetzt von dem neuen Geiste, welcher zu jener Stunde in Paulus aufgegangen ist, als Gott seinen Sohn in ihm offenbarte.

Nachdem die Entstehung des Paulinismus aus seinen geschichtlichen Quellen besprochen ist, fragt es sich endlich noch, welche schriftlichen Denkmale der Darstellung desselben zu Grunde zu legen seien. Die Frage nach der Echtheit der unter dem Namen des Paulus überlieferten Briefe wird bekanntlich verschieden beantwortet. Man kann sie unter diesem Gesichtspunkt in drei Hauptgruppen theilen, deren erste die fast allgemein als echt anerkannten Briefe an die Galater, Korinther und Römer, und deren dritte die fast allgemein als unecht anerkannten Briefe an Timotheus und Titus enthält, während zur mittleren Gruppe die Thessalonicher- und die sogenannten „Gefangenschaftsbriefe" gehören, über welche das Urtheil ein schwankenderes ist. Diese mittlere Gruppe kann man dann wieder in drei Unterklassen theilen: solche, bei welchen die überwiegenden

Gründe für die Echtheit sprechen (I Thessalonicher und Philipper), solche, bei welchen die Gründe für die Unechtheit überwiegen (II Thessalonicher und Epheser), endlich solche, bei welchen die Gründe für und wider die Echtheit sich nahezu das Gleichgewicht halten (Kolosser und Philemon).

Was die erste Hauptgruppe, die Briefe an Galater, Korinther und Römer betrifft, so ist deren Echtheit nicht nur in der ganzen alten Kirche unwidersprochen gewesen, sondern auch aus dem Feuer der Tübinger Kritik unversehrt hervorgegangen, während der Angriff Bruno Bauer's auf dieselbe lange vereinzelt und unbeachtet blieb. Erst in neuester Zeit ist dieser Angriff wieder aufgenommen und fortgeführt worden von dem Holländer Theologen Loman und dem Schweizer Theologen Steck, welche auch jene vier Briefe dem Apostel Paulus absprachen und in das zweite Jahrhundert herabrückten, und zwar so, dass sie in ihrer kanonischen Ordnung zeitlich auf einander folgen sollen, und der Galaterbrief als der letzte den wachsenden Antijudaismus schon im Uebergang zu Marcion darstelle. Ich muss nun gestehen, dass mir die für diese kühne Hypothese vorgebrachten Gründe so schwach, die von ihren Vertheidigern ignorirten Gründe gegen sie aber so stark zu sein scheinen, dass ich derselben keine ernste Bedeutung beizulegen vermag. Richtig ist, dass Steck in seiner sorgfältigen Analyse des Galaterbriefs auf mehrfache Dunkelheiten hingewiesen hat, welche die Exegese noch nicht genügend zu erhellen vermochte und vielleicht auch künftig nicht zu erhellen vermag, weil uns eben die genaue Kenntniss der vorauszusetzenden Verhältnisse und Vorgänge fehlt. Aber wiefern sich diese Schwierigkeiten durch die Steck'sche Hypothese lösen sollten, kann ich nicht einsehen. Dass z. B. die Erzählung vom Apostelkonvent in Gal. 2 klarer und anschaulicher sein könnte, ist richtig; aber ich meine, dass die Härten, Sprünge und Ungefügigkeiten dieser Erzählung sich gerade viel leichter erklären aus der persönlichen Erregtheit des Paulus beim Rückblick auf jene heissen Kämpfe, als aus der künstlichen Reflexion eines späteren Pauliners; und dass gar die Scene in Antiochien von einem Späteren frei erfunden und an die Stelle der harmlosen Erzählung der Apostel-

geschichte von einem unbedeutenden Streit zwischen Paulus und Barnabas gesetzt worden sei, ist so unwahrscheinlich wie möglich. Wenn Steck zu Gal. 3, 19 bemerkt, die Vermittlung der Gesetzgebung durch Engel weise schon auf gnostische Degradation des Gesetzes hin, könne also nicht von Paulus gelehrt sein, so vergisst er, dass diese Sage dem Paulus aus der jüdischen Theologie, wo sie auch sonst sich findet, bekannt war. In 5, 21 sind die Worte: *καθὼς προεῖπον* doch wohl einfacher auf frühere mündliche Belehrung der Galater zu beziehen, als auf I Kor. 6, 10, in welchem Fall (nach Steck) der Pauliner so unbedacht gewesen wäre, die Galater zu erinnern an ein Wort, das er im früheren Brief an die Korinther geschrieben gehabt hätte! In 6, 11 hat zwar das *πηλίκοις γράμμασιν* etc. etwas auffallendes, aber ein fingirtes Certifikat für die Echtheit des Briefes hätte doch wohl anders und deutlicher ausgedrückt sein müssen. Dass die Gedanken des Galaterbriefs uns aus der Vergleichung des Römerbriefs verständlicher werden, ist sehr richtig, aus dem einfachen Grund, weil sie hier breiter ausgeführt sind als dort, aber eine Abhängigkeit des kürzeren Briefs vom längeren folgt daraus in keiner Weise und ist nirgends nachzuweisen. Was das Verhältniss der Briefe zu den synoptischen Evangelien betrifft, so erklären sich die sämmtlichen Berührungen theils aus Bekanntschaft des Paulus mit den in mündlicher Ueberlieferung kursirenden Worten Jesu, theils aus Abhängigkeit der Evangelien von Paulus, während die umgekehrte Abhängigkeit in keinem einzigen Fall zu beweisen ist. Wie Steck dem Lukas'schen Abendmahlsbericht (22, 19 f.), der schon durch seine grammatische Inkorrektheit die Zusammensetzung aus Paulus und Markus erkennen lässt, die Priorität vor I Kor. 11, 23 ff. zusprechen kann, ist mir unverständlich. Auch in Stellen wie Luc. 18, 14 (*δεδικαιωμένος*), 10, 8 (= I Kor. 10, 27), 10, 21 f. (= I Kor. 1, 19—3, 1), 8, 12 (*πιστεύσαντες σωθῶσιν* = I Kor. 1, 21), 21, 13 (= Phil. 1, 19) scheint mir die Abhängigkeit nur auf Seiten des Evangelisten möglich zu sein. Dass ferner der I Petrusbrief, der Hebräerbrief und der I Clemensbrief schon Bekanntschaft mindestens mit dem Römer- und den Korintherbriefen, wahrscheinlich auch mit dem Galaterbrief

zeigen, sollte kein Unbefangener bestreiten. Nun stammen aber diese alle ebenso wie die Lukasschriften aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts, also müssen damals schon die paulinischen Briefe im Umlauf gewesen sein. Ich wundere mich, wie die Vertreter der neuesten kritischen Hypothese es mit diesem gewichtigen Einwand so leicht nehmen konnten. Aber die vergleichende Quellenkritik ist wohl überhaupt nicht das eigentlich entscheidende Motiv für sie gewesen, sondern dieses liegt in ihrer allgemeinen Voraussetzung von der Weise geschichtlicher Entwicklung, dass dieselbe nur im geradlinigen stufenweisen Fortschritt von der Gebundenheit zur Freiheit bestehen könne. Daher soll der entschiedener gegen das Gesetzesjoch polemisirende Galaterbrief jünger sein als der mildere, versöhnliche Römerbrief, und daher sollen die sämmtlichen paulinischen Briefe jünger sein als die neutralen Schriften der kirchlichen Durchschnittstheologie. Allein der hierbei vorausgesetzte Begriff der „Entwicklung“ lässt sich aus der Geschichte nicht beweisen, sondern widerlegen. Die neuen Ideen pflegen in der ersten Verkündigung ihrer bahnbrechenden Träger nicht schwächer, sondern stärker markirt zu sein, als in der Arbeit der Epigonen, welche die neuen Ideen in den zähen Stoff der gemeinen Wirklichkeit hineinzuarbeiten und dabei den Bedürfnissen derselben mit mehr oder weniger abschwächenden Konzessionen anzupassen haben. Das schlagendste Beispiel hierfür bietet die Reformationsgeschichte; mit vollem Recht sagt Holtzmann (Theolog. Jahresbericht VIII, 101): „Zu welcherlei Anordnungen der Schriften Luther's könnte man, falls dieselben sich nur in geringer Zahl ohne jedwede Datirung erhalten hätten, gelangen, wenn die Methode der geradlinigen Entwicklung entscheiden sollte, wo vielmehr die unberechenbaren Impulse, Rückschläge und Revolutionen des Innenlebens die Entscheidung brachten! Der Bruch Luther's mit Zwingli dürfte den Unternehmungen der Melanchthon, Bucer, Calvin u. s. w. nicht vorangehen, wenn die Geschichte des Reformationszeitalters zur Vernunft gebracht werden sollte.“ Dazu kommt noch ein weiterer Punkt, der bei der neuesten Hypothese ausser Acht gelassen ist. Die Vertreter derselben sehen in dem Paulus der Briefe nur den antijudaistischen Vorkämpfer der christlichen Freiheit; dass

derselbe zugleich Jude, Pharisäer, Rabbinerschüler gewesen, dass sein theologisches Denken an die Formen und Voraussetzungen der jüdischen Theologie gebunden war, deren Vorstellungsmaterial verarbeitet hat, das wird von jenen Kritikern, wie freilich auch von den meisten andern Theologen, gründlich übersehen. Das ist gerade die specifische Eigenthümlichkeit der Lehrweise in den von uns für urpaulinisch gehaltenen Briefen, dass sie so echt jüdisch in ihren Voraussetzungen, ihren Schriftbeweisen und ihrer Dialektik, und zugleich so über- und widerjüdisch in ihren Zielen und Ergebnissen ist, dass sie mit den Waffen des Gesetzes das Gesetz aufhebt, mit den Beweismitteln der jüdischen Schule die jüdische Religion überwindet. Eine solche Janus-köpfige Theologie ist ebenso begreiflich bei dem historischen Paulus, der aus einem pharisäischen Rabbi durch ein erschütterndes Erlebniss zum Apostel bekehrt worden war, wie sie völlig unbegreiflich sein würde bei einem Pauliner des 2. Jahrhunderts. Man mag sich umsehen in der Literatur des 2. Jahrhunderts, wo immer man will, bei kirchlichen oder bei häretischen Paulinern, nirgends begegnet man wieder dem specifischen Typus des echten Paulinismus; seine Ergebnisse werden wohl konservirt, aber seine Vermittlungen nicht mehr verstanden, Bruchstücke seiner Lehre werden weiter verwerthet, zum Theil auch mit mehr oder weniger Selbständigkeit fortgebildet, aber es sind Bruchstücke, zu welchen die ursprüngliche Ergänzung fehlt, die daher in der neuen Umgebung, in die sie eingefügt sind, auch einen neuen Sinn erhalten; die pharisäische Seite des ursprünglichen Paulinismus wird überall ausgeschieden und nur die hellenistische weitergebildet. Dieser Unterschied zwischen dem „Deuteropaulinismus" und dem Urpaulinismus ist so gross und augenfällig, dass es unmöglich ist, ihn zu ignoriren; wie aber sollte er zu erklären sein, wenn beide denselben Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts angehören würden? Setzt nicht die Kopie das Original, setzen nicht die Schüler den Meister voraus? Wenn Steck und Loman die Bedenken gegen ihre Hypothese durch die Bemerkung zu entkräften suchen, dass es nur ein unbegründetes Vorurtheil sei, zu meinen, so geistvolle Briefe wie die an die Römer, Korinther und Galater hätten im

2. Jahrhundert nicht mehr geschrieben werden können, da ja doch auch das johanneische Evangelium aus diesem stamme: so ist damit der eigentliche Fragepunkt gänzlich verrückt. Gewiss, treffliche christliche Schriften können in jedem Jahrhundert geschrieben werden und sind im 2. Jahrhundert thatsächlich geschrieben worden; die Frage ist aber, ob dieses von jenen Briefen wahrscheinlich sei, in welchen nicht bloss Geistvolles und Wahres im Allgemeinen enthalten ist, sondern in welchen eine so scharf markirte religiöse Individualität, ein so sonderbar zwischen Altem und Neuem schillernder theologischer Denker und zudem eine so eminent praktische, organisatorische und gemeindeleitende Kraft, kurz ein so gewaltiger Missionar-Charakter sich spiegelt? Bedenken wir dabei endlich, mit welcher raffinirten Kunst der Pauliner des 2. Jahrhunderts die so konkreten, so naturwüchsigen, so zum Greifen lebendigen Züge des ältesten Gemeindelebens, wie sie uns aus dem Galater- und den Korintherbriefen entgegentreten, fingirt haben müsste: so steigert sich die Unwahrscheinlichkeit dieser Hypothese bis zur Unmöglichkeit.

Die andern unter Paulus' Namen überlieferten Briefe ausser denen an die Galater, Korinther und Römer sind von der Baur'schen Kritik sämmtlich für unecht erklärt worden. Aber das Gewicht der Zweifelsgründe war bei den einzelnen sehr verschieden und demgemäss gingen die Urtheile der neueren kritischen Theologen mehrfach auseinander. Am meisten Einstimmigkeit herrscht unter denselben über die Unechtheit der Pastoralbriefe, weiterhin auch des Epheser- und zweiten Thessalonicherbriefs; schwankender ist die Beurtheilung der Briefe an die Kolosser und an Philemon; besonders aber beim ersten Thessalonicherbrief und Philipperbrief hat sich seit Hilgenfeld's Vorgang das Urtheil der Kritiker überwiegend zu Gunsten ihrer Echtheit geneigt. Auch mir scheinen die gegen diese beiden letztgenannten Briefe erhobenen Zweifelsgründe nicht von durchschlagender Kraft zu sein.

Im ersten Thessalonicherbrief hat man die dogmatischen Ausführungen des Galater- und Römerbriefes über Glaubens- und Werkgerechtigkeit, Gesetz und Evangelium vermisst. Aber zu solchen Erörterungen lag auch kein Anlass vor bei einem Briefe an eine junge heidenchristliche

Gemeinde, wie die zu Thessalonich, in welcher keine judaistische Irrlehre zu bekämpfen war, und welche für die künstliche Dialektik der dogmatischen Schriftbeweise weder Verständniss noch Interesse gehabt hätte, da ihr theologischer Gesichtskreis noch auf die Elementarwahrheiten des christlichen Glaubens beschränkt und ihr Interesse vorzugsweise auf die Zukunftshoffnung gerichtet war. Uebrigens fehlen die religiösen Kerngedanken der paulinischen Theologie auch in diesem Briefe gar nicht. Es ist die Rede von dem Zorn Gottes, dessen Gericht komme über die gottlose und in der Leidenschaft des Sündentriebes befangene Heidenwelt wie über die ihr Sündenmass im Christushass erfüllende Judenwelt. Ferner von der Erwählung und Berufung der Christen zum Heil und zur Heiligung des Lebens. Diese Rettung ist vermittelt durch Christi Tod und Auferstehung (4, 14. 5, 10) und soll sich vollenden bei seiner Wiederkunft (1, 10). Dass Christus gestorben sei uns zu gut, damit wir an seinem höheren Leben Theil bekommen (5, 10), ist der Kern der paulinischen Erlösungslehre, deren nähere dogmatische Vermittelungen in einem Briefe an eine ganz heidenchristliche Gemeinde um so eher fehlen konnten, als hier ja doch das Verständniss für deren jüdisch-theologische Voraussetzungen fehlte. Aus demselben Grunde tritt auch der Begriff der Rechtfertigung hier (wie übrigens auch in den Korintherbriefen) zurück. Hingegen kommt die Bedeutung des Glaubens als der Wirkung der erwählenden Gnade mittelst des berufenden Wortes im Thessalonicherbrief zur Geltung (1, 3. 8. 2, 13. 3, 5f. 10). Dass aber die sittliche Aufgabe der Heiligung einen hervorragenden Raum einnimmt, wird man bei den besonderen Zuständen dieser jungen Gemeinde ganz begreiflich finden. Uebrigens ist auch hier die Heiligung gut paulinisch begründet durch die Verpflichtung der Dankbarkeit gegen den berufenden Gott, der seinen heiligen Geist in uns gibt und dadurch selbst die Heiligung, die er von uns fordert, auch ermöglicht. (2, 12. 4, 1. 8. 5, 23f.) So wird man also dem Urtheil P. Schmidt's *) zustimmen können, der sagt: „Das dogmatische System des Apostels wird in diesem

*) P. Schmidt: „Der erste Thessalonicherbrief". Berlin 1885.

Briefe selbstverständlich nicht entfaltet, sondern nur gestreift, dies aber in durchaus original-paulinischer Art und Weise.“ — Dazu kommen noch einige beachtenswerthe Gründe gegen eine nachpaulinische Entstehung des I Thessalonicherbriefs. Die Anklage gegen die Juden als die regelmässigen Anstifter aller Christenverfolgungen passt auf die damalige Situation des Apostels, wie wir sie auch aus der Apostelgeschichte kennen, ebenso gut, wie sie nach dem Jahr 64 kaum mehr möglich wäre. Ferner hätte die 4, 15. 17 ausgesprochene Hoffnung des Paulus, die Parusie Christi noch selbst zu erleben, nach seinem Tode von einem Späteren nicht mehr wohl geschrieben werden können. Auch die Besorgnisse der Thessalonicher wegen ihrer verstorbenen Gemeindegenossen weisen nicht auf eine spätere Zeit, denn nur die ersten Todesfälle in einer noch ganz jungen Gemeinde konnten derartige Skrupel hervorrufen. Durch das Gewicht dieser Geseninstanzen werden die leichten Verdachtsgründe gegen die Echtheit des I Thessalonicherbriefs so stark überwogen, dass ich an derselben nicht zweifeln möchte.

Anders verhält es sich mit dem zweiten Brief an die Thessalonicher. Sein Inhalt besteht zum grössten Theil aus erweiternden Wiederholungen des ersten, in welchen sich die Hand des Nachahmers verräth. Eigenthümlich ist diesem Brief nur die Eschatologie, und diese gerade steht im Widerspruch mit den entsprechenden Anschauungen des ersten Briefs. Nach diesem wissen die Thessalonicher, dass die Parusie plötzlich und unerwartet, ohne alle Vorzeichen, wie der Dieb in der Nacht, einbrechen werde. Hingegen nach II Thessalonicher 2, 5 werden sie erinnert, dass Paulus ihnen gesagt habe, die Parusie werde nicht eintreten, ehe verschiedene Vorzeichen eingetreten seien: allgemeiner Abfall in Verirrung und Lüge, Auftreten des Widersachers, der wider alles Göttliche und Heilige sich erhebt, den Tempel entweiht und sich für Gott ausgibt, ein satanisches Gegenstück zur Parusie Christi; endlich müsse zuvor die hemmende Macht entfernt sein, welche zur Zeit noch die Offenbarung des Widergottes aufhalte. Sei dieses Hemmniss entfernt und der Widersacher offenbar geworden, dann werde der erscheinende Christus ihn vernichten mit dem Geist seines Mundes und

das vergeltende Gericht über alle Bedränger der Gemeinde vollziehen. Das sind nicht paulinische Gedanken — Paulus hat von der Parusie mehr die Vollendung der Erlösung der Welt (Röm. 8, 18 ff. 11, 32), als das Strafgericht über die ungläubige Welt erwartet — vielmehr ist es Geist und Sprache der jüdischen und christlichen Apokalyptik, in die wir hier versetzt werden. „Der Brief ist somit geschrieben, um die apokalyptische Eschatologie in die paulinische Gedankenwelt zu übertragen und gewisse Manifestationen der apokalyptischen Stimmung, welche in der Praxis missliebig bemerkt wurden, zurückzudrängen“ (Holtzmann). Auch die mehrfache Erwähnung der Ueberlieferung und Mahnung zum Festhalten an derselben, sowie die Warnung vor falschen Paulusbriefen (2, 2) und die Betonung der Echtheit des vorliegenden Briefes (3, 17) sind deutliche Zeichen der nachapostolischen Zeit.

Noch wichtiger für die Darstellung der paulinischen Theologie als die Frage der Echtheit der Thessalonicherbriefe ist die der Briefe an die Philipper, Kolosser und Epheser. Häufig werden dieselben unter dem Namen „Gefangenschaftsbriefe“ als eine enge zusammengehörige Gruppe dargestellt, in welcher eine fortgeschrittene Phase der paulinischen Lehrbildung enthalten sei, sei es dass man dieselbe dem Apostel Paulus selbst zuschreibe oder seiner späteren Schule. Ich kann das nicht für richtig halten, finde vielmehr, dass die genannten drei Briefe sich, was Sprache, Lehrgehalt und Zweck betrifft, so wesentlich von einander unterscheiden, dass man sie nicht als zusammengehörige Gruppe behandeln kann. Insbesondere zwischen dem Philipperbrief und den beiden anderen scheint mir eine viel grössere Differenz als zwischen jenem und dem Römerbriefe zu bestehen. Während die Gründe gegen die Echtheit des Kolosser- und noch mehr des Epheserbriefs sehr stark sind, scheinen mir die Verdachtsgründe gegen den Philipperbrief nicht von durchschlagendem Gewicht zu sein und durch bedeutende Gegengründe aufgewogen zu werden. Die Baur’sche Kritik hat besonders an der christologischen Stelle Phil. 2, 5 ff. Anstoss genommen und darin gnostische Ideen finden wollen; gewiss mit Unrecht; es wird sich unten zeigen, dass diese Stelle sich ganz harmonisch in den Rahmen der paulinischen Christologie einfügt,

insbesondere durch die genauen Parallelen in Röm. 8, 3. 14, 9—11, II Kor. 8, 9 und 4, 4 sicher gedeckt ist. Wenn man ferner zwischen Phil. 3, 8—14 und der Soteriologie der älteren Briefe einen Zwiespalt zu entdecken meinte, so hat man, wie mir scheint, eine einseitige Auffassung der letzteren als Massstab der Beurtheilung zu Grunde gelegt; die „Gerechtigkeit von Gott“ ist von Paulus überall genau ebenso wie Phil. 3, 9 f. vermittelt gedacht durch den Glauben in dem Sinn einer mystischen Gemeinschaft mit Christo (ἐν Χριστῷ vgl. II Kor. 5, 21. Röm. 8, 1 und 4) und einer Gleichgestaltung mit seinem Tod und seiner Auferstehung (Röm. 6, 1 bis 7, 5); und die zukünftige Herrlichkeit der Vollendung ist überall genau ebenso wie Phil. 3, 11 ff. als bedingt gedacht durch die treue Bethätigung der schon empfangenen Gnade in ernster Selbstzucht, in werkthätiger Bruderliebe und in leidender Geduld (vgl. I Kor. 9, 23—27. Röm. 8, 13. 17. Gal. 5, 5. 16 ff. 6, 7 ff.). Also eine dogmatische Differenz zwischen dem Philipperbrief und den älteren Briefen wird sich nicht behaupten lassen. Sollte jener aus anderen Gründen doch dem Paulus abgesprochen werden, so würde er in der nachpaulinischen Literatur insofern eine ganz singuläre Stellung einnehmen, als er die einzige deuteropaulinische Schrift wäre, in welcher die urpaulinische Lehrweise genau, ohne Abzüge oder Zuthaten oder Umdeutungen, wiedergegeben wäre. Spricht schon diess nicht zu Gunsten einer nachpaulinischen Entstehung des Philipperbriefes, so kommen dazu noch weitere Gründe aus der persönlichen Situation und Stimmung des Verfassers. Eigenthümlich ist die milde Beurtheilung der römischen Gegner in 1, 14—18 allerdings; allein sie stimmt mit dem, was wir aus der irenischen Haltung des Römerbriefes und aus der Angabe der Apostelgeschichte über das Verhältniss des Paulus zur römischen Gemeinde erschliessen müssen, zu gut überein, als dass wir hieraus einen Verdachtsgrund entnehmen könnten. Zudem kehrt in der scharfen Verurtheilung der judaistischen Störenfriede in Philippi (3, 2) die alte Erbitterung des Apostels über solche Gegner, in deren agitatorischem Treiben er eine Gefahr für den Bestand seiner Gemeinden erblickte, mit ungeschwächter Kraft wieder; und der Kontrast dieser Schärfe

mit der vorhergegangenen Milde (1, 14 ff.) erinnert ganz an den ähnlichen Wechsel der Stimmung innerhalb des II Korintherbriefs — eine Parallele, die um so genauer zutreffen würde, wenn wir ein ähnliches Verhältniss zeitlicher Differenz der Abfassung, wie zwischen II Kor. 1—9. und 10—13, auch zwischen Phil. 1—2, 30 und 3, 1 ff. anzunehmen hätten, wie Manche vermuthen. Nehmen wir hinzu, dass der Philipperbrief ein durch eine Freundlichkeit der philippischen Gemeinde veranlasstes Dankschreiben ist, in welchem der Ausdruck der persönlichen Gefühle, Sorgen und Hoffnungen des gefangenen Apostels über das Lehrhafte weit überwiegt, so erscheint die Abfassung dieses Briefes durch Paulus während seiner römischen Gefangenschaft ungleich wahrscheinlicher, als die durch einen späteren Pauliner. Was sollte denn einen solchen zur pseudonymen Abfassung eines so ganz einfachen, partei- und tendenzlosen Briefes veranlasst haben? und wäre es wahrscheinlich, dass er ein so eigenthümliches, für Paulus' Individualität und damalige Situation trefflich passendes Stimmungsbild hätte erfinden können? Wäre es insbesondere wahrscheinlich, dass er dem Paulus nach dessen Märtyrertode so zuversichtliche Hoffnung auf glücklichen Ausgang seines Prozesses und baldiges Wiedersehen der Philipper in den Mund gelegt hätte (1, 25)?

Während beim Philipperbrief sowohl die persönlichen als die dogmatischen Partieen seines Inhalts für die Echtheit sprechen, weisen beim Epheserbrief beide sowie auch die Sprachform auf nachpaulinischen Ursprung hin, beim Kolosserbrief aber stehen sich die Gründe für und wider die Echtheit gegenüber. Die persönlichen Partieen und die allgemeinen ethischen Ermahnungen könnten nach Inhalt und Form recht wohl paulinisch sein; der Schluss des Briefes zeigt eine Situation und Umgebung des gefangenen Apostels, welche der des Philemonbriefes ganz gleichartig ist; und da nun letzterer durch seine ansprechende Einfachheit und die Natürlichkeit seiner Veranlassung den Eindruck der Echtheit macht, so scheint darin ein bedeutendes Moment zu Gunsten der Echtheit auch des Kolosserbriefs zu liegen. Andererseits aber ist nicht zu verkennen, dass die eigentlich dogmatischen Partieen desselben nach Gedanken und

Sprachform sich vom älteren Paulinismus entfernen und in der Richtung jenes christlichen Hellenismus liegen, wie er auch für den nachpaulinischen Hebräerbrief charakteristisch ist. Die Möglichkeit lässt sich nun zwar nicht von vorneherein abweisen, dass Paulus selbst, etwa in Folge näherer Bekanntschaft mit Philo, seine dogmatische Spekulation nach dieser Richtung hin fortgebildet haben könnte. Indessen hat die Annahme doch immer etwas Missliches, dass Paulus selbst gerade seine centralen Lehren von Christus und der Versöhnung so stark in's Metaphysische umgebildet haben sollte, wie diess Kol. 1, 15—22 und 2, 9—15 der Fall ist; und sie wird um so bedenklicher, da sich in dem aus der letzten Zeit des Apostels stammenden Philipperbrief von so tiefgehenden Wandlungen nichts entdecken lässt. Es ist daher natürlich, dass diejenigen Kritiker, welche von der dogmatischen Beurtheilung des Kolosserbriefes ausgehen, sich überwiegend für die Unechtheit desselben entscheiden. Für diesen Fall wären die persönlichen Partieen als Einkleidung für den dogmatischen Kern von einem mit Paulus' Sprachweise vertrauten Pauliner nachgeahmt. Hiermit müsste aber auch die Echtheit des Philemonbriefes fallen, der dieselbe Situation voraussetzt. Und dafür wieder liesse sich eine Unterstützung finden in dem Umstand, dass der Name des bekehrten Sklaven, von welchem dieser kurze Brief handelt, Ὀνήσιμος, der zu dem Wortspiel V. 20: *ἐγώ σου ὀναίμην* und zu der Antithese in V. 11: *τόν ποτέ σοι ἄχρηστον, νυνὶ δὲ καὶ σοὶ καὶ ἐμοὶ εὔχρηστον* Anlass gibt, ebendadurch sich als Allegorie zu verrathen scheint. Dieser Brief wäre dann als eine symbolische Illustration des im Kolosserbrief 3, 22—4, 1 besprochenen Verhältnisses zwischen christlichen Sklaven und Herren diesem an die Seite gestellt worden. Kann man sich mit dieser Hypothese nicht befreunden, so bietet sich endlich noch eine dritte Möglichkeit, welche das Räthsel des Kolosserbriefes mit Vermeidung der Schwierigkeiten der beiden andern zu lösen geeignet scheint: die Annahme der Interpolation eines ursprünglichen Paulusbriefes durch einen späteren Pauliner. Diese Hypothese haben einige neuere Kritiker empfohlen; Hausrath, Holtzmann und von Soden haben sogar den Versuch gemacht, den ursprünglichen echten Brief aus der Ueber-

arbeitung auszuscheiden. Freilich hat die Verschiedenheit ihrer Ergebnisse das Missliche eines derartigen Unternehmens gezeigt, bei welchem man der Natur der Sache nach nie über disputable Möglichkeiten hinauskommen wird. Immerhin muss zugestanden werden, dass diese Hypothese den Vorzug hat, den entgegengesetzten Eindrücken, welche der Kolosserbrief mehr als jeder andere auf den unbefangenen Kritiker macht, am meisten gleichmässig gerecht zu werden. — Da für die Aufgabe des vorliegenden Buches gerade die angezweifelten dogmatischen Partieen des Kolosserbriefes vorzugsweise in Betracht kommen, so scheint es mir am richtigsten zu sein, den Brief erst im zweiten Theil unter den Deuteropaulinen zu besprechen, bei der Darstellung der urpaulinischen Lehre aber von ihm abzusehen, ohne dass jedoch damit der Möglichkeit einer echtpaulinischen Grundlage des Briefes präjudicirt werden sollte.

Da die Unechtheit des Epheserbriefes und der Pastoralbriefe nach meiner Ueberzeugung zu den gesichertsten Ergebnissen der biblischen Kritik gehört, so werden diese Schriften in der Geschichte des Deuteropaulinismus ihre Stelle finden. Dort werden bei der Untersuchung ihres lehrhaften Charakters auch die das kritische Urtheil über ihre geschichtliche Stellung bestimmenden Gründe sich zeigen. Daher kann ich hier darüber hinweggehen.

Das Ergebniss dieses kritischen Ueberblicks fasst sich sonach dahin zusammen, dass als echte Briefe des Apostels Paulus nicht nur die vier an die Galater, Korinther und Römer, sondern auch der erste an die Thessalonicher und der an die Philipper anzuerkennen sind. Diese sechs Briefe sind also als Quellen zu Grunde zu legen für die Darstellung der Theologie des Apostels Paulus, von welcher der erste Theil dieses Buches handeln wird.

I. Theil.

Darstellung der paulinischen Lehre.

Erstes Capitel.

Die Sünde und das Fleisch.

Indem wir die Lehre von der Sünde zum Ausgangspunkt der Darstellung des Lehrsystems machen, folgen wir der logisch-systematischen Anordnung, wie sie der Apostel selbst im Römerbrief einhielt, indem er Röm. 1, 18—3, 20 die These von der Glaubensgerechtigkeit negativ vorbereitete und stützte durch die Nachweisung der thatsächlichen Allgemeinheit der Sünde bei Heiden und Juden. Aber so passend eine solche Berufung auf die erfahrungsmässige Thatsächlichkeit den Ausgangspunkt einer Darlegung bildet, welche die eigenthümliche Lehre des Apostels dem Bewusstsein der Leser dadurch nahebringen wollte, dass sie an allgemein zugestandene Erfahrungswahrheiten anknüpfte, so wenig genügte doch ein derartiger Induktionsbeweis aus der Erfahrung. Denn der Schluss aus der Häufigkeit einer Erscheinung auf deren durchgängige Allgemeinheit ergibt immer nur relative Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit, nie die absolute Gewissheit eines dogmatischen Prinzips. Hier zumal bestehen die Erfahrungsthatsachen, auf welche der Beweis sich stützt, der Natur der Sache nach aus so groben Thatsünden, wie sie beim Blick auf allgemeine sittliche Zustände zunächst in die Augen springen und für den Durchschnittscharakter einer Menge, eines Volks, Zeitalters und dgl. allerdings auch bezeichnend sind, welche aber zu dem

Schluss auf die gleiche Verderbtheit aller Einzelnen noch lange nicht berechtigen. Nun fügt zwar Paulus zu dem Erfahrungsbeweis als bestätigende Ergänzung desselben zuletzt den Schriftbeweis hinzu, indem er eine Reihe von Stellen citirt, in welchen die Verfasser über die allgemeine Schlechtigkeit ihrer Umgebung klagten, und welchen er eine erweiterte Bedeutung als Aussagen über die gesammte menschliche Gattung beilegt. Aber es ist klar, dass diese Stellen nur für einen Solchen als beweiskräftig gelten können, für welchen die These von der Allgemeinheit der Sünde schon zum voraus aus Gründen anderer, dogmatischer Art feststand. Solche Gründe fand Paulus nur zum Theil in der jüdischen Theologie, welche zwar auch schon eine Herrschaft des bösen Hanges über die Menschheit seit Adam's Fall lehrte, aber doch auch wieder Ausnahmen von der Allgemeinheit der Sünde anzunehmen geneigt war; die Aussagen der verschiedenen Lehrer waren hierüber nicht ganz einstimmig. Der entscheidende Grund für den Apostel wird also wohl erst in seiner christlichen Erlösungslehre gelegen haben, in deren Lichte er nicht bloss das Wesen der Sünde tiefer erklärte, sondern auch ihre allgemeine Herrschaft als die logische Voraussetzung für die allgemeine Nothwendigkeit und Bestimmung der Erlösung folgerte. Dieser Zusammenhang zwischen seiner Lehre von der Sünde und von der Erlösung erhellt deutlich aus den beiden Hauptstellen, wo er jene bespricht: Röm. 5, 12 ff. bildet die durch Adam für Alle verschuldete Herrschaft der Sünde und des Todes die Folie zu der durch Christus für Alle begründeten Gnadengabe der Gerechtigkeit und des Lebens, und Röm. 7 bildet die Herrschaft des Sündengesetzes im Fleisch die Folie zur Befreiung durch den Lebensgeist Christi (Röm. 8, 1 ff.).

Die Herrschaft der Sünde seit Adam's Fall.

In Röm. 5, 12 ff. werden Adam und Christus als die Anfänger und Häupter einer zugehörigen Gesammtheit zu einander

in Parallele gesetzt: jener hat durch seine Missethat die Herrschaft von Sünde und Tod über alle seine Nachkommen verschuldet, dieser hat durch seine Rechtthat Gerechtigkeit und Leben für alle seine Angehörigen begründet. Die Absicht dieser Vergleichung lässt sich am genauesten aus dem Schluss derselben erkennen. Gegenüber steht sich hier die Herrschaft der Sünde, die sie übt im Tode (nemlich indem sie sich als die den Menschen Tod verursachende Macht erweist), und die Herrschaft der Gnade mittelst Gerechtigkeit zum ewigen Leben; ewiges Leben ist das mittelbare Endziel der Gnadenherrschaft, Gerechtigkeit aber die Mittelursache und unmittelbare Wirkung der Gnade. Und eben darauf, dass Gerechtigkeit der unmittelbare Gnadenerweis sei, worin die Herrschermacht der Gnade sich zunächst bethätige, liegt der Hauptnachdruck des ganzen Gedankens. Diesem Verhältniss von Gerechtigkeit und Leben entspricht auf der andern Seite der Parallele das von Sünde und Tod. Der Hauptnachdruck liegt hier darauf, dass die Sünde eine Herrschaft übe, welcher Alle durch die eine Sündenthat Adam's unterstellt wurden (*ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία* v. 21, *ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί* v. 19). Und zwar besitzt die Sünde diese Herrschermacht ebenso auf Grund eines göttlichen Gerichtsaktes (*κρίμα, κατάκριμα* vv. 16. 18), wie andererseits Gerechtigkeit und Leben zu ihrem letzten Grund einen göttlichen Gnadenakt (*χάρισμα*) haben. Und wie dort das Leben als der durch die Mittelursache der Gerechtigkeit erzielte Endzweck der Gnade erscheint, so hier der Tod als die letzte Wirkung des *κρίμα* und als die unmittelbare Wirkung der *ἁμαρτία,* welche eben in dem Todwirken ihre despotische Gewalt bethätigt. Wenn nun auch in den vorangehenden Versen 14—17 nur von der Herrschaft des T o d e s in Folge von Adam's Sünde die Rede ist, so ersehen wir eben aus den vv. 19 und 21, dass doch nicht sie die Hauptsache im ganzen Abschnitt ist, sondern die S ü n d e n herrschaft, welche sich zur T o d e s herrschaft wie der R e a l g r u n d zur äusseren Wirkung und Erscheinung verhält. Eben desswegen aber, weil die Sündenherrschaft in der Todesherrschaft zur Erscheinung kommt, dient die letztere, als das unmittelbar erfahrungsmässig gegebene, zum E r k e n n t n i s s g r u n d für jene; und

als der Erkenntnissgrund musste das Herrschen des Todes in der logischen Argumentation von vorneherein natürlich vorantreten, wobei aber die Voraussetzung immer die ist, dass, wie der Tod überhaupt in der Sünde, so auch das Herrschen des Todes von Adam an in der von Adam's Sünde ausgegangenen Herrschaft der Sünde seinen Realgrund habe.

Betrachten wir das Einzelne näher, zunächst die Verse 12—14: so ist zuvörderst klar, dass ἡ ἁμαρτία v. 12 nicht eine einzelne Thatsünde bezeichnet, sondern die Sünde als ein Allgemeines, welches Subjekt von Prädikaten sein kann, wie *βασιλεύειν* (v. 21), *κυριεύειν* (6, 14), *ἐπιθυμίαν κατεργάζεσθαι* (7, 8), unter das der Mensch verkauft ist (7, 14), von dessen bindendem Gesetz der Christ befreit ist (6, 22. 8, 2); kurz also: es ist die Sünde als eine *allgemeine herrschende Macht*, die von jedem Menschen und sonach auch von allen zusammen unterschieden, Ursache von Wirkungen in ihnen ist, nemlich einerseits von sündigen Begierden und Handlungen (7, 8 ff.), andererseits vom Erleiden des Todes als des *τέλος*, der *ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας* (6, 21. 23). — Von der Sünde in diesem objektiven Sinn heisst es, dass sie „*durch* **einen** *Menschen* (nemlich durch die Sünde Adam's, *παράβασις Ἀδάμ* v. 14) *in die Welt* (den Komplex des geschöpflichen Daseins) *hereingekommen*“ sei, also den Anfang ihres Daseins als herrschende Macht genommen habe. — „*Und durch die Sünde der Tod*“; auch *er* gedacht als objektive Macht, von welcher ein *βασιλεύειν* ausgesagt werden kann (vv. 14. 17), doch nicht so, dass er als souveräner Herrscher der Sünde koordinirt wäre, sondern wie sein In-die-Welt-hereinkommen nur eine Folge der Sünde war, so auch dient er nur der Sünde als Mittel der Ausübung und Darstellung ihrer Herrschaft (v. 21). — „*Und so ist der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen, auf Grund dessen, dass Alle gesündigt haben.*“ *Οὕτως* d. h.: nachdem einmal der Tod zufolge der ersten Sünde in die Welt überhaupt gekommen und damit einfürallemal als Straffolge der Sünde überhaupt geordnet war, so ist er dann nicht auf den ersten Menschen beschränkt geblieben, sondern auch zu allen seinen Nachkommen durchgedrungen, weil ja diese alle ebenfalls gesündigt

haben. Dieser zweite Satz gibt also die bei allen einzelnen Menschen sich wiederholenden Folgen des allgemeinen Thatbestandes an, welcher im ersten Satz vorangestellt war. Eine gewisse Schwierigkeit liegt allerdings in dem Nebeneinanderstehen von zwei scheinbar widersprechenden Begründungen der allgemeinen Todesherrschaft: einerseits in der ersten Sündenthat des Einen Adam (οὕτως) und andererseits in dem Sündethun Aller, denn ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον kann nichts anderes heissen als: auf Grund dessen dass Alle sündigten. Die kirchliche und die rationalistische Exegese haben sich je nur an den einen dieser beiden Sätze gehalten und dadurch die Meinung des Apostels nach der einen oder andern Seite hin verfehlt. Die rationalistische Exegese stützte sich auf den Schluss von V. 12: „weil sie Alle gesündigt haben“, und folgerte daraus ihre individualistische Theorie, dass Sünde und Strafübel nur durch die Freiheit der Einzelnen bedingt, nicht eine dem freien Thun der Einzelnen vorausgesetzte objektive Macht und Zuständlichkeit in der Gattung sei. Das widerspricht aber nicht bloss dem Anfang von V. 12: „Durch Einen Menschen ist die Sünde und der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen“, sondern auch dem Zweck der ganzen Ausführung, welche ja eben durch die Gegenüberstellung der Unheilbegründung in Adam und der Heilbegründung in Christus beweisen will, dass Gerechtigkeit und Leben nicht Folge des freien Thuns der Einzelnen, sondern der Gnade Gottes und der Gehorsamsthat Christi sei; wie sollte dazu die Aussage passen, dass Sünde und Tod nur Folge des freien Thuns der Einzelnen sei? Also ist diese Deutung von Röm. 5, 12 jedenfalls verfehlt. Allein auch die kirchliche Deutung, wenngleich sie dem Sinn dieser Stelle ungleich näher kommt, verfehlt denselben doch insofern, als sie den Schlussworten von V. 12 nicht gerecht wird, nach welchen das Sündigen Aller der (unmittelbare) Grund des Sterbens Aller ist. Augustin und unter den Neueren Meyer haben das πάντες ἥμαρτον auf die Ursünde Adams zurückführen wollen in dem Sinn, dass in und mit dem Urvater alle seine Nachkommen, sofern sie in ihm noch keimartig enthalten waren, die Ursünde mitbegangen haben — eine Deutung, die nur dann denkbar wäre, wenn man

nach Augustin ἐφ᾽ ᾧ mit „in quo“ übersetzen wollte, was aber sprachlich nicht möglich ist. Ebensowenig geht es an, mit Holsten ἥμαρτον zu übersetzen: sie sind sündig geworden, nemlich zugleich mit Adam und durch dessen Sünde. Vielmehr lassen sich die Worte ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον nicht anders als so verstehen, dass das Sterben aller Einzelnen in unmittelbarem Kausalzusammenhang stehe mit dem Sündigen aller Einzelnen. Damit verträgt sich aber das Andere ganz wohl, dass das Sterben Aller seinen letzten Grund habe in der Ursünde Adam's, sofern diese theils die allgemeine Herrschaft der Sünde begründete, deren nothwendige Folge das Sündigen Aller war, theils auch das göttliche Strafurtheil verschuldete, welches für Alle den Tod als Folge mit der Sünde verknüpfte. Dass das in der That die Meinung des Paulus war, bestätigt ein Blick auf die entsprechende Lehre der jüdischen Theologie. Auch nach dieser (vgl. Weber, a. a. O. § 53) ist der Tod zwar durch den Sündenfall Adams veranlasst worden und herrscht seither kraft eines göttlichen Strafurtheils im menschlichen Geschlecht, aber des Einzelnen wird er doch nur mächtig auf Grund eigener Versündigung desselben; nach dem Grundsatz: „kein Tod ohne Sünde“ setzt der Eintritt des Todes in jedem Einzelfall immer eine persönliche Verschuldung als Berechtigungsgrund für den Vollzug des Todesgerichts voraus.

Bei dieser Fassung von Röm. 5, 12 tritt nun erst die Parallele zwischen Adam's Unheilsbegründung und Christi Heilsbegründung in volles Licht. Beiderseits zwar liegt in der That des Gattungsanfängers der letzte Grund für das Geschick der Seinigen, beiderseits aber auch ist dieses mitbedingt durch die Mittelursache des persönlichen Verhaltens der Einzelnen. Adam's Missethat rief zwar ein göttliches Todesurtheil über die ganze Gattung hervor, aber dieses generelle Todesurtheil ist als solches gewissermassen noch erst hypothetisch und wird nur dadurch für die Einzelnen effektiv, dass diese durch persönliches Sündigen die Schuld Adam's sich selbst auch aneignen und damit dem Tod das Recht geben, seine Herrschermacht über sie zu vollziehen. Ebenso rief Christi Rechtthat ein göttliches Rechtfertigungsurtheil zum Leben über die Gesammtheit zwar hervor, aber

dieses generelle Freisprechungsurtheil ist als solches gewissermassen noch erst hypothetisch und wird nur dadurch für die Einzelnen effektiv, dass diese durch persönliches Glauben die Rechtthat Christi sichselbst auch aneignen und damit es der Gnade ermöglichen, ihre Herrschaft durch Gerechtigkeit zum Leben an ihnen zu verwirklichen. Dieselbe Bedeutung, welche auf der Unheilsseite das *πάντες ἥμαρτον* hat, hat auf der Heilsseite das *λαμβάνειν* der Gnade und ihrer Gerechtigkeitsgabe (V. 17): beiderseits vermittelt sich das vom Haupt der Gesammtheit ausgehende Prinzip nur mittelst der freien Subjektivität der Einzelnen, entsprechend der ethischen Bestimmtheit der Prozesse, worin die geistigen Prinzipien sich verwirklichen. Doch besteht dabei auch wieder der Unterschied, dass die Sünde Adam's sich bei allen seinen Kindern wiederholt, weil eben die durch jene begründete Herrschaft der Sünde nicht bloss eine geistige, sondern auch, wie wir bald sehen werden, eine naturartige und somit dem freien Wollen vorausgehende Macht ist, welche mit Nothwendigkeit zu einem gewissen, wie auch im Einzelnen verschiedengradigen, Sündigen Aller führt; wogegen die in der Gnade Gottes und Christi begründete Gabe der Gerechtigkeit nicht ebenso von Allen wirklich empfangen wird, weil ihre Herrschaft durch den Glauben sich vermittelt, der nicht Sache der Natur, sondern des Herzens, der freien Persönlichkeit ist; dem *ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον* könnte daher nicht ein *ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἐπίστευσαν* entsprechen, sondern nur ein *ἐὰν πάντες πιστεύσωσιν*, eine Bedingung und Beschränkung der Heilswirkung, welche in *οἱ λαμβάνοντες* V. 17 eingeschlossen ist*).

Man hat gegen die hier gegebene Deutung von Röm. 5, 12 die Einwürfe erhoben, dass sie zu den folgenden Versen nicht passe, und dass sie mit der Wirklichkeit, in welcher auch unschuldige Kinder sterben, sich nicht vereinigen lasse. Beide fallen indessen nicht schwer in's Gewicht. In V. 13 f. will Paulus die Behauptung eines durchgängigen ursächlichen Zusammenhangs zwischen Sünde und Tod gegen den Einwand vertheidigen, der daraus entnommen werden könnte,

---

*) Vgl. die treffende Ausführung von Mangold „Der Römerbrief und seine gesch. Voraussetzungen", S. 337 f. Aehnlich auch Weizsäcker, Apostol. Zeitalter, S. 129.

dass es vor dem mosaischen Gesetz keine Sünde gab, die als Uebertretung eines positiven Gebots angerechnet werden und mit welcher sich ein Bewusstsein todeswürdiger Schuld verbinden konnte. Paulus kommt diesem möglichen Einwand zuvor, indem er sagt: „Sünde war schon vor dem Gesetz in der Welt, wenn sie auch ohne Gesetz nicht (im menschlichen Urtheil) angerechnet wird; darum hat aber doch der Tod geherrscht auch über die, welche nicht in Gleichheit mit der Uebertretung Adam's (gegen ein positives Gebot) gesündigt haben." Man muss sich dabei des Wortes Röm. 2, 11 erinnern: „Die ohne (positives) Gesetz gesündigt haben, werden auch ohne Gesetz verloren werden"; die Heiden stehen in Ermangelung des positiven Gesetzes unter der natürlichen Rechtsordnung Gottes, welche sich ihnen als inneres Gesetz im Herzen und als Zeugniss des Gewissens kundgibt (2, 14); darum ist auch bei ihnen wirkliche Sünde vorhanden, welcher zufolge die durch göttliches Strafurtheil über die Gattung im Allgemeinen verhängte Herrschaft des Todes sich auch an ihnen von jeher vollstreckte*). Damit ist der Satz auch hinsichtlich der vormosaischen Menschheit aufrecht erhalten, dass der Tod, einmal durch Adam's Sünde in die Welt gekommen, zu Allen durchgedrungen sei, weil Alle gesündigt haben. — Aber, wendet man weiter ein, lässt sich dieser Satz auch auf das Sterben unschuldiger Kinder anwenden? Hierauf ist zu antworten zunächst, dass Paulus in seiner die grossen Menschheitsperioden im Allgemeinen überblickenden Betrachtung diesen Einwurf ohne Zweifel nicht beachtet hat, dass er aber auch, wenn er diess gethan haben würde, sich dadurch ebensowenig in seiner Theorie hätte irremachen lassen, als die jüdischen Theologen, welche ihren Grundsatz: „Kein Tod ohne Sünde" mit dem Sterben unschuldiger Kinder dadurch auszugleichen suchten, dass sie letzteres aus der Sünde der Eltern erklärten, deren solidarische Schuld die unschuldigen Kinder stellvertretend büssen.

Die den Dogmatiker interessirenden Fragen, wie der Sündenfall Adam's und wie die aus ihm folgende Herrschaft von Sünde und Tod zu erklären sei, hat Paulus nirgends

---

*) Vgl. Weiss, Neutestl. Theol. 5. Aufl. S. 240 f.

direkt beantwortet, weil er eben keine dogmatische Theorie über die Sünde geben wollte. Aber aus einzelnen Andeutungen und deren Vergleichung mit der Theorie der jüdischen Schule lässt sich ein wahrscheinlicher Schluss auf die Ansicht des Apostels immerhin ziehen. Nach der jüdischen Theologie (vgl. Weber, §§ 46 u. 48) befanden sich die Ureltern im Paradies in einem Zustand der „Ruhe“, des Friedens mit Gott, der Natur, sichselbst. Zwar war der „böse Trieb“ von Anfang in ihrem Leibe schon vorhanden, aber er war zuerst noch nicht wirksam, er „ruhete“ noch; ihr Zustand war also **insofern** noch „rein“ und sündlos, als er der vorsittliche Zustand kindlicher Unschuld war, in welchem der gute und böse Trieb noch ununterschieden zusammen sind. Da kam die Versuchung durch den Satan in Gestalt der Schlange, welche Eva durch falsche Vorspiegelungen hinsichtlich der göttlichen Absicht beim Verbot des Essens vom Baum berückte und den bösen Trieb in ihr weckte und reizte, sodass er sich „erhob“ als starkes Gelüsten, welches Eva und Adam zur Uebertretung fortriss. Damit war der Friede mit Gott gebrochen, Adam war zum Rebellen geworden, und die Folge war, dass nun sowohl die äussere Natur wider ihn, als auch die beiden Triebe seiner eigenen Natur wider einander in Kampf geriethen, insbesondere aber der Tod fortan sein Loos wurde. Im Kampf der beiden Triebe hatte von da an der böse Trieb, gesteigert durch Einflüsse der bösen Geister, so sehr die Uebermacht über den guten Trieb, dass er den Menschen wie „ein König“, ja „wie ein fremder Gott“ beherrscht, und dass der Widerstand gegen ihn viel schwerer ist, als er es von Anfang war. — Mit dieser Theorie stimmen die wenigen Andeutungen des Paulus über den Sündenfall genau überein. Solche sind unverkennbar enthalten in Röm. 7, 7—11 und in II Kor. 11, 3. An ersterer Stelle spricht der Apostel zunächst freilich von sichselbst, er beschreibt den Hergang seines eigenen Sündenfalles nach anfänglichem Zustand der kindlichen Unschuld: in diesem lebte er einst ohne Gesetz und damit ohne Bewusstsein der Sünde, die Sünde war da noch „todt“, d. h. nicht: sie war überhaupt nicht vorhanden, sondern nur: sie war noch nicht wirksam, sie ruhete noch als latente Kraft, als potentieller böser Trieb; als aber

das Gebot kam: „Du sollst nicht gelüsten", da wurde diese bisher todte oder ruhende Sündenpotenz in ihm lebendig, *ἀνέζησεν*, sie trat (nicht „wieder", sondern erstmals) in's Leben als wirksame Kraft und erwies sich als solche, indem sie „allerlei sündiges Gelüsten" in ihm bewirkte und ihn „berückte", nemlich durch Vorspiegelung höherer Befriedigung im gesetzwidrigen Thun. So war das Gebot der Anstoss, der erweckende Reiz (*ἀφορμή*) für den vorher unlebendigen und unkräftigen Sündentrieb geworden, wodurch er zum mannigfaltigen Gelüsten aufgeregt wurde, welches durch den berückenden Reiz des Verbotenen sich des Willens bemächtigte und so den Menschen aus dem friedvollen „Leben" der Unschuld in den todeswürdigen und dem Tode verfallenen Stand der Schuld versetzte (*ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον*). — Wer sieht nicht, dass diese Beschreibung des individuellen Sündenfalls genau nach dem Model des ersten Sündenfalls, wie ihn die jüdische Theologie gedacht hat, gezeichnet ist? Und liegt dann der Schluss nicht sehr nahe, dass auch Paulus den letzteren ebenso gedacht haben werde? Nicht widerlegt, sondern vielmehr bestätigt wird dieser Schluss durch die andere Stelle II Kor. 11, 3, nach welcher die Schlange es war, die durch ihre trügliche List die Eva berückte. Auch nach der jüdischen Theologie war die äussere Ursache des Sündenfalls der Satan, welcher in Gestalt der Schlange durch trügliche Vorspiegelungen Eva berückte, eben damit aber zugleich den in ihr selbst vorhandenen und bisher ruhenden bösen Trieb aufweckte und zum übermächtigen Gelüsten steigerte. Ihre Meinung war also nicht, dass durch die äussere Versuchung der innere Keim des Bösen ausgeschlossen und ersetzt werde, sondern dass jene diesen voraussetze, dieser von jener geweckt und belebt werde, und eben in diesem Zusammenwirken beider die berückende und verführende Macht des Bösen liege, sodass als das Subjekt des „Berückens" ebensowohl der äussere Versucher (Satan, Schlange) wie der innere (*ἁμαρτία* = יֵצֶר הָרַע) gedacht werden kann. Eben dieses finden wir bei Paulus, welcher mit demselben Wort *ἐξηπάτησε* die Versuchung Eva's durch die Schlange und die Verführung jedes Menschen durch den ihm einwohnenden Sündentrieb bezeichnet hat (vgl. II Kor. 11, 3 mit Röm. 7, 11).

Wer diesen Sachverhalt unbefangen erwägen will, der wird sich schwerlich der Ueberzeugung verschliessen können, dass Paulus über den Sündenfall der Ureltern ebenso wie die jüdischen Theologen seiner Zeit gedacht habe, dass er also diesen nicht nach der augustinischen Dogmatik als einen Fall aus absoluter Vollkommenheit in das Gegentheil (was ja ein unbegreifliches Wunder wäre) gedacht habe, sondern als einen Fall aus der noch indifferenten kindlichen Unschuld, in welcher der böse Trieb noch schlummerte, in einen Zustand, wo dieser lebendig, wirksam und übermächtig geworden ist. So wenigstens glaube ich den Paulus verstehen zu müssen, und ich gestehe offen, dass mir der lebhafte Widerspruch, den diese Auffassung von Seiten der meisten Theologen zu finden pflegt, ganz unverständlich ist. Ich verstehe insbesondere nicht, wie Weiss (N.Tle Theol. 5. Aufl. S. 239 Anm.) mir die seltsame Behauptung zuschreiben kann, dass Paulus „von einem Sündenfall Adam's nichts wisse", und mich zu widerlegen meinen kann durch den Satz: „durch Adam und zwar durch sein παράπτωμα sei die Sünde als Prinzip oder als herrschende Macht in die Welt hineingekommen, also zunächst in ihm selbst und dann in dem einheitlich mit ihm verbundenen Menschengeschlecht wirksam geworden". Genau das ist ja auch meine Meinung; unsere Differenz besteht nur darin, dass ich glaube, Paulus habe mit der jüdischen Theologie dem Fall, durch welchen die Sünde als herrschende Macht wirksam geworden ist, das Vorhandensein eines unwirksamen, ruhenden Sündentriebes in den Ureltern sogut wie in jedem Menschen vorausgesetzt, während Weiss mit der augustinischen Dogmatik den Paulus so deuten will, als sei der Fall ohne jeden inneren Anknüpfungspunkt nur von aussen durch die Versuchung der Schlange (Satans) bewirkt worden. Und während hierfür nichts spricht als die kirchlich-dogmatische Tradition, stützt sich meine Deutung auf die eigenen Andeutungen des Paulus in Röm. 7, 7 ff. und auf die Analogie der jüdischen Theologie, welche Weiss grundsätzlich zu ignoriren scheint. Ich meine aber doch, dass die Erklärung der biblischen Schriftsteller aus den Voraussetzungen ihrer eigenen Zeit sachgemässer sei, als eine Erklärung derselben aus den Voraussetzungen der späteren kirchlichen Dogmatik.

Was noch die weitere Frage nach dem Uebergang der Folgen des Falls auf die Gattung betrifft, so ist es zwar nicht unmöglich, dass Paulus sich denselben durch Vererbung, also mittelst des physischen Geschlechtszusammenhangs vermittelt dachte, wie Weiss annimmt. Aber gesagt hat Paulus davon jedenfalls nirgends etwas, sondern er spricht Röm. 5, 16. 18 nur vom *κρίμα* und *κατάκριμα* d. h. dem Strafurtheil Gottes, durch welches der Tod über Alle verhängt worden sei. Ebenso ist nach Röm. 1, 18. 24 ff. das wachsende Sündenverderben des Heidenthums auf ein göttliches Strafverhängniss, in welchem sich das Zorngericht Gottes vom Himmel her über alles gottlose und ungerechte Wesen der Menschen offenbart, zurückgeführt. Ausgeschlossen sind damit allerdings natürliche Mittelursachen nicht. Sie liegen einfach in dem, was nach Paulus die dem ganzen menschlichen Geschlecht gemeinsame und immer gleiche Quelle alles sündigen Wesens ist: im Fleisch.

Das Fleisch.

Wenn es Röm. 7, 18 heisst: „Ich weiss, dass in mir, d. h. in meinem Fleische, wohnt nichts Gutes", und diess Negative nachher positiv ergänzt wird durch den Satz, dass das Böse, das ich nicht will und doch vollbringe, nicht eigentlich ich selbst, sondern die in mir wohnende Sünde wirke (v. 20); und wenn dieses „in mir" noch näher bestimmt wird (v. 23) als: „in meinen Gliedern": so erhellt hieraus unmittelbar zweierlei: 1) Dass das Fleisch nicht die Sünde selbst ist, da die Sünde ja vielmehr im Fleisch wohnt, dieses also ihr Sitz ist, nicht sie selbst; 2) dass das Fleisch nicht der ganze Mensch ist; denn von diesem wird es ja auf's bestimmteste unterschieden, sofern das Fleisch der Sitz der Sünde, das Ich des Menschen aber auf Seiten des Guten, des Gesetzes ist; nicht das Ich ist es, was das

Bösesthun wirkt, sondern die Sünde, die in mir wohnt; und auch diess „in mir“ wird sorgfältig restringirt auf den engern Begriff: „in meinem Fleisch — in meinen Gliedern“, offenbar mit Rücksicht darauf, dass die Sünde nicht das einzige ist, was in mir wohnt, und das Fleisch nicht das einzige, was meine Natur ausmacht, sondern dass in anderer Beziehung doch auch ein gewisses Gutes — die Lust an Gottes Gesetz — in mir Platz hat, nemlich in meinem „innern Menschen“ oder meinem *νοῦς*. Positiv gewendet, ist nun also darin soviel gesagt: Das Fleisch ist diejenige Seite am Menschen, welche den Gegensatz bildet zum „inneren Menschen“ und welche mit den Gliedern des Menschen das gemein hat, der Sitz der Sünde zu sein. Wie sollen wir diess nun aber anders verstehen, als so, dass das Fleisch mit den Gliedern, also dem Leibe, als dem äussern Menschen, materialiter identisch ist? Bestätigt wird diese so naheliegende Folgerung, wenn wir sehen, wie in demselben Zusammenhang der Cpp. 6—8 die Ausdrücke *σάρξ* und *σῶμα* (*σῶμα τοῦ θανάτου* 7, 24, *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* 6, 6 und *σὰρξ ἁμαρτίας* 8, 3, ferner *σάρξ* und *σῶμα* parallel in 8, 13) mit einander promiscue wechseln; das erklärt sich schlechterdings nur daraus, dass beide, der Leib des Menschen und das Fleisch, stofflich identisch sind. Gleichwohl hiesse es zu viel gefolgert, wollte man beide Begriffe für schlechthin identisch, nach Form und Inhalt äquivalent, nehmen. Gegen diese Auffassung ist nicht ohne Grund geltend gemacht worden, dass ja doch auch wieder vom Leibe Solches ausgesagt werde, was auf das Fleisch als den Sitz der Sünde nicht passen würde; so z. B. wenn Paulus in der Stelle I Kor. 6, 13—20, wo er gegenüber der geschlechtlichen Leichtfertigkeit der Korinther die Heilighaltung des Leibes einschärft, von demselben sagt: er gehöre dem Herrn, sei ein Glied Christi, ein Tempel des heiligen Geistes, daher sollen wir Gott ebenso an unserm Leibe wie an unserm Geiste verherrlichen. Besonders instruktiv hierfür ist I Kor. 15, 35—50. Hier heisst es ausdrücklich: Fleisch und Blut können — weil verweslich — das Reich Gottes nicht erben. Daher muss der irdische Leib oder der natürliche, eben aus Fleisch und Blut bestehende Leib, der in Verweslichkeit gesäet wird, ersterben, denn er

ist nicht der Leib, der werden soll. Der Leib der Auferstehung aber ist ein stofflich anderer, nemlich nicht irdisch, sondern himmlisch, nicht psychisch, sondern geistlich, nicht verweslich, sondern unverweslich und herrlich; es gibt also Leiber sowohl aus Fleisch und Blut, aus irdischem, verweslichem Stoff, als auch aus geistigem, himmlischem, unverweslichem Stoff. Hieraus erhellt das Verhältniss der beiden Begriffe *σῶμα* und *σάρξ* mit voller Klarheit: Die *σάρξ* ist der Stoff des (irdischen) Leibes, der Leib aber ist die organisirte Form, in welcher dieser Stoff als konkretes irdisches Individuum existirt. Nun ist klar, inwiefern beide Begriffe verwechselt werden können und inwiefern sie doch auch wieder auseinanderfallen. Sofern der Leib zu seiner materiellen Substanz das Fleisch hat, die irdische, verwesliche, dem Himmlischen und Geistigen entgegengesetzte Materie, insofern kann er die Prädikate des Fleisches theilen, kann als Leib des Todes und der Sünde bezeichnet werden; sofern er hingegen das Organ eines Ich ist, das nicht vom Fleisch, sondern vom Geist beherrscht zu werden, die Bestimmung hat und als christliches Ich auch vom Geist (Gottes) bestimmt wird: insofern kann und soll auch der Leib Werkzeug und Tempel des heiligen Geistes sein.

Dass das Fleisch die materielle Substanz des Leibes, überhaupt also die belebte Materie sei, dieser Sinn ist in so vielen Stellen der nächstliegende, um nicht zu sagen der einzig mögliche, dass man diese Bedeutung nie hätte übersehen oder bezweifeln können, wäre man nicht fälschlich von der moralischen Bedeutung des Worts immer ausgegangen. Es gehören hierher zunächst die vielen Stellen, wo Paulus Vorgänge, Zustände, Verhältnisse, die sich auf den Leib und das Leibesleben beziehen, durch das Adj. „fleischlich“ oder durch das Subst. mit Praeposition ausdrückt. So geschieht z. B. die Beschneidung am Fleisch (Röm. 2, 28); die geschlechtliche Verbindung ist eine Vereinigung zu einem Fleisch (I Kor. 6, 16); die leibliche Abstammung und die Blutverwandtschaft ist *κατὰ σάρκα* (Röm. 1, 3. 9, 3. 5); die ungläubigen Juden sind vermöge ihrer bloss leiblichen Verwandtschaft mit Abraham (bei geistiger Unähnlichkeit) nur *τέκνα σαρκός* (Röm. 9, 8), ebenso wie auch der durch bloss

leibliche Kraft von Abraham erzeugte Ismael ein *κατὰ σάρκα γεννηθείς* ist, wogegen Isaak, das Wunderkind in Folge göttlicher Verheissung, *κατὰ πνεῦμα* geboren ist (Gal. 4, 29). So heissen ferner körperliche Krankheitszustände eine *ἀσθένεια τῆς σαρκός* (Gal. 4, 13 f.), *σκόλοψ τῇ σαρκί* (II Kor. 12, 7); die Sterblichkeit des Leibes beruht darauf, dass die *σάρξ* eine sterbliche ist, der Verwesung (*φθορά*) ihrer Natur nach verfallen muss (I Kor. 15, 50 vgl. II Kor. 4, 10 f. Röm. 8, 11); und endlich wird das leibliche Leben ausgedrückt durch *ζῆν* oder *περιπατεῖν ἐν σαρκί* (Gal. 2, 20. Phil. 1, 23. II Kor. 10, 3) — wohl zu unterscheiden von dem moralischen *εἶναι ἐν σαρκί* (Röm. 8, 8 f.), das soviel ist als *ζῆν κατὰ σάρκα* oder *σαρκικὸν εἶναι*.

Nun ist aber ferner die belebte Materie, welche die Substanz des irdischen Leibes ausmacht, nur ein Theil von der allgemeinen Materie, welche die Substanz der irdischen Welt bildet, und vermöge welcher die ganze irdische Welt, ebensowie der irdische Leib, den Charakter des Sinnlich-Sichtbaren und damit zugleich des Schwachen, Vergänglichen und Nichtigen hat (die Zusammengehörigkeit der Momente „sichtbar" und „zeitlich" s. II Kor. 4, 18: *τὰ βλεπόμενα πρόςκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια*). Hierdurch bekommt der Begriff *σάρξ* eine weitere Ausdehnung auf alles „Weltliche", sofern es als sinnlich-vergängliches Dasein einen Gegensatz zum übersinnlichen und ewigen, göttlichen und himmlischen Sein bildet; eine Erweiterung des Begriffs, welche zwar noch ganz auf der indifferenten Grundbedeutung der Materialität ruht, aber doch theilweise schon hart an die moralische Bedeutung anstreift. In diesem Sinn werden die irdischen Güter *σαρκικά* genannt, weil sie im Gegensatz zu den höheren Gütern des Geisteslebens dem Gebiet des sinnlichen und vergänglichen Weltseins angehören (Röm. 15, 27. I Kor. 9, 11). In diesem Sinn heissen die Herren den Sklaven gegenüber *οἱ κατὰ σάρκα κύριοι* Kol. 3, 22, weil diess sociale Verhältniss nur das äussere Weltleben, nicht das christliche Bruderverhältniss betrifft. Wenn Paulus sich nach dem Vorgang seiner Gegner rühmen will *κατὰ σάρκα* (II Kor. 11, 18), so meint er dabei zwar hauptsächlich den Ruhm seiner leiblichen Abstammung von Israel (v. 22), doch nicht

allein diess, sondern auch sonstige Vorzüge, wie sie zur äussern Legitimation eines Apostels gehören (12, 12), die aber alle dem Gebiet des Aeusserlichen, Sinnlichen angehören. Wenn er die Galater fragt, ob sie, nachdem sie im Geiste begonnen, nun „im Fleische“ aufhören wollen (Gal. 3, 3), so denkt er dabei, wie namentlich 4, 9—11 vgl. 5, 1 ff. zeigt, an den drohenden Rückfall der Gemeinde aus der schon gewonnenen evangelischen Freiheit in den Knechtsdienst des um das Sinnliche (*στοιχεῖα τοῦ κόσμου* 4, 3) sich drehenden Ceremonienwesens des heidnischen und jüdischen Kultus. Ebenso wirft er den judaistischen Gegnern vor, dass ihre Scheinfrömmigkeit sich in der Sphäre der *σάρξ* bewege (6, 12), sofern sie nemlich ihren Ruhm suchten in äusserlich-sinnlichen Riten, wie in der Beschneidung, die doch eben als Aeusserlichkeit für das geistige Verhältniss des Menschen zu Gott keinen Werth haben kann.

In allen diesen Stellen bewegt sich der Begriff Fleisch und fleischlich noch innerhalb der alttestamentlichen Linie, nach welcher בָּשָׂר zunächst den *irdischen Leibesstoff* bezeichnet, welcher die irdischen Kreaturen von Gott und den himmlischen Wesen unterscheidet, und dann *die irdischen Kreaturen selbst* eben nach Seiten dieses ihres Unterschieds, also *nach Seiten ihrer Abhängigkeit von Gott, ihrer Schwäche, Hinfälligkeit, Nichtigkeit* (Jes. 40, 6. 31, 3. Jer. 17, 5. Ps. 56, 5). Sofern nun diese in dem Wesen des Fleisches begründete kreatürliche Schwachheit sich auf sittlichem Gebiet als Unfähigkeit des Menschen, sich vor sittlichen Verfehlungen zu bewahren, äussert, so erscheint das Fleisch auch schon im alten Testament als *Grund der Erklärung und milden Beurtheilung sittlicher Mängel.* So heisst es in Ps. 78, 39: Gott vergab die Missethat, denn er gedachte, dass sie Fleisch sind, ein Hauch, der dahin fährt. Ps. 103, 4: Er weiss, was für ein Gemächte wir sind, er gedenkt daran, dass wir Staub sind. Hiob 4, 17: Ist vor seinem Schöpfer rein der Mann? Siehe seinen Engeln legt er Thorheit zur Last, geschweige die Bewohner von Staubhütten! 25, 5: Mond und Sterne sind nicht rein vor seinen Augen, geschweige der Mensch, der Wurm, und das Menschenkind, die Made! —

Wird aber einmal in der irdisch-stofflichen Natur des Menschen der Grund nicht bloss seiner physischen, sondern auch seiner moralischen Schwachheit und Unreinheit erblickt, so ist's nur noch ein kleiner Schritt zu dem Urtheil, dass in der sinnlichen Natur des Menschen ein *positiver Hinderungsgrund des Guten oder ein Reiz und Antrieb zum Bösen liege.* War diese Ansicht auch dem alten Testament noch fremd (nur etwa einen Ansatz dazu kann man in Ps. 51, 7 finden), so ist sie doch in der jüdischen Theologie zur Zeit des Paulus schon allgemein herrschend gewesen (vgl. Weber, §§ 40 und 49, 50). Der Mensch, so lehrte sie, ist geschaffen aus Elementen der oberen und unteren Welt, seine Seele stammt von oben, sein Leib vom irdischen Stoff, welchem ein un- und widergöttliches Streben und Regen von Anfang eigen ist. Darum wohnt auch dem Leib des Menschen von der Schöpfung her schon eine widergöttliche Macht, ein böser Trieb (יֵצֶר הָרַע) inne, welcher mit der leiblichen Entwicklung an Stärke wächst und in der geschlechtlichen Lust vom Eintritt der körperlichen Reife an seinen Höhepunkt erreicht. Als sinnlicher Trieb äussert er sich zwar vorzugsweise in Fleischessünden, aber als die widergöttliche Macht im Menschen überhaupt reizt er auch sonst zu allem Bösen, insbesondere zum Abfall von Gott und Götzendienst; er widerstrebt überall den Geboten Gottes und verleitet zu Zweifel und Irrthum. Seine Macht ist in allen Menschen so gross, dass auch der Frömmste nicht ganz von Sünde und Schuld frei bleibt. Gleichwohl ist der Mensch ihm nicht völlig wehrlos preisgegeben, denn seine rein geschaffene Seele ist von Anfang ausgestattet mit dem guten Trieb (יֵצֶר הַטּוֹב), dem Vermögen, zwischen gut und böse zu unterscheiden und die Reize des bösen Triebes durch die Furcht Gottes zu zügeln. Durch Beschäftigung mit dem Wort Gottes kann dieser Trieb so gestärkt werden, dass er den bösen Trieb beherrscht, wie das Beispiel der Erzväter und anderer grossen Heiligen zeigt. Aber bei den meisten Menschen ist der gute Trieb nur schwach und ohnmächtig, der böse dagegen, dessen Macht durch dämonische Einwirkungen und versuchliche Verhältnisse noch verstärkt wird, ist

so übermächtig, dass der Mensch seiner tyrannischen Gewalt wie ein Sklave unterliegt.

In dieser Lehre der jüdischen Theologie liegt die Quelle der über die alttestamentliche Linie hinausgehenden paulinischen Theorie vom Fleisch in seinem Verhältniss zur Sünde. Den Uebergang von der alttestamentlichen zur späteren jüdischen Auffassung können wir darin finden, wenn Paulus von „Fleisch und Blut" (Gal. 1, 16) redet und darunter schwache irrthumsfähige Menschen im Gegensatz zur wahrhaftigen Offenbarung Gottes versteht; von „fleischlicher Weisheit" und „Weisen nach dem Fleisch" (II Kor. 1, 12. I Kor. 1, 26), von „fleischlichen Waffen des Kampfes" und „Kämpfen nach dem Fleisch" (II Kor. 10, 3), oder wenn er die Korinther wegen ihres Parteitreibens und Streitens um menschliche Autoritäten bezeichnet als „Fleischliche, die nach Menschenweise wandeln" und als „Unmündige in Christo" (I Kor. 3, 1—4). Deutlich meint hier das „Fleischlichsein", mit welchem das „Menschsein" nachher als gleichbedeutend wechselt, den Zustand des blossen natürlichen Menschen, der vom göttlichen Geiste nicht erleuchtet, aller wahren Erkenntniss so ganz ermangelt wie ein unmündiges Kind. Ganz dasselbe, was hier mit „fleischlich" bezeichnet ist, war kurz vorher ausgedrückt durch ψυχικὸς ἄνθρωπος, welchem das Verständniss für die Dinge des göttlichen Geistes fehle (I Kor. 2, 14). Der „seelische Mensch" und „der fleischliche Mensch" sind also zwei Ausdrücke für denselben Begriff des natürlichen Menschen oder des Menschen nach seiner Naturseite allein betrachtet, wie er nach Adam's Bild bloss „lebendige Seele" eines irdischen Leibes ohne die höhere Kraft des göttlichen πνεῦμα ist, was übrigens das Vorhandensein einer gottverwandten Anlage auch schon in der natürlichen Seele, wie sich unten zeigen wird, nicht ausschliesst. Insofern gilt die Bezeichnung des natürlichen Menschen als „fleischlich" a parte potiori, sofern er noch wesentlich von seiner sinnlichen Naturseite her bestimmt ohne göttlich-geistige Kraft ist. Aber bei diesem negativen Begriff blieb Paulus nicht stehen, sondern ging mit der jüdischen Theologie noch einen Schritt weiter: Das Fleisch ist ihm auch der Sitz einer positiv-geistwidrigen Kraft, des bösen Triebes oder der Sünde

als einer Potenz, welche in gesetzwidrigen Begierden sich äussert und diese trotz des besseren Wissens und Wollens des inneren Menschen in bösem Thun durchsetzt: „Ich erfreue mich am Gesetz Gottes nach dem inwendigen Menschen, ich sehe aber das andere Gesetz in meinen Gliedern, welches im Kriege liegt mit dem Gesetz meiner Vernunft und nimmt mich gefangen in dem Sündengesetz, das in meinen Gliedern ist“ (Röm. 7, 22 f.). Dieser *νόμος τῆς ἁμαρτίας ὁ ὢν ἐν τοῖς μέλεσίν μου* ist genau dasselbe, was die jüdische Theologie den „bösen Trieb, der im Leibe wohnt“, genannt hat, und der *νόμος τοῦ νοός μου* ist dasselbe wie dort „der gute Trieb, der in der Seele wohnt“; dass diese beiden mit einander „im Kriege liegen“, ist ein in zahllosen Wendungen und Bildern von der jüdischen Theologie ausgeführter Gedanke; auch sie beschrieb den bösen Trieb als einen Räuber und Tyrannen, welcher sich, trotz des ohnmächtigen Widerstandes des guten Triebes, des Willens bemächtige und ihn zum „Gefangenen“ oder Sklaven mache, um mittelst der Glieder des Leibes sein widergöttliches Begehren in Sünden aller Art durchzuführen. Auf's genaueste entsprechen dieser Beschreibung die sämmtlichen hierher gehörigen Aussagen des Paulus. Röm. 7, 5: „Da wir im Fleische waren (d. h. im Bann des dem Fleische inwohnenden Sündentriebes), da waren die Sündenleidenschaften, die durch's Gesetz erregten, kräftig wirksam in unseren Gliedern, zum Fruchtbringen für den Tod.“ 8, 5 ff.: „Die nach dem Fleisch Seienden (d. h. deren Sein bestimmt ist durch den dem Fleisch eigenen Sündentrieb), die trachten nach des Fleisches Zielen, die aber nach dem Geist Seienden (von des Geistes göttlicher Kraft bestimmt und getrieben), die trachten nach des Geistes Zielen. Das Trachten nemlich des Fleisches ist (hat zum Endziel und Erfolg) Tod, darum weil es Feindschaft ist wider Gott, denn dem Gesetz Gottes ist es nicht unterthan, denn es vermag das auch nicht. Die aber im Fleische Seienden (*ἐν σαρκί* hier im selben Sinn, wie 7, 5 und wie 8, 5 *κατὰ σάρκα*) können Gott nicht gefallen.“ Gal. 5, 16 ff.: „Wandelt im Geist (in Kraft und Leitung des göttlichen Geistes) und ihr werdet des Fleisches Begehren nimmer vollbringen. Denn das Fleisch begehrt wider den Geist, der Geist aber wider das Fleisch, denn diese stehen wider einander,

dass ihr nicht thut, was ihr wollt“ (d. h. sie streiten sich um die Herrschaft über euch, sodass ihr immer der einen oder andern der beiden feindlichen Mächte dienen müsset und dabei von Seiten je der andern einen Widerstand erfahret). Unter den „Werken des Fleisches“ werden dann V. 19 ff. alle Arten von Sünden aufgezählt, obenan aber stehen Unzuchtssünden und Götzendienst, ganz so, wie diese beiden auch in der jüdischen Theologie als die Hauptäusserungen des bösen Triebes gelten (s. oben, S. 65). Man darf also aus dieser Stelle ebensowenig schliessen, dass das „Fleisch“ nur in der Sinnlichkeit bestehe, als auch andererseits, dass es mit dieser gar nichts zu thun habe, wie neuerdings die gewöhnliche Meinung ist. Sondern Paulus hat einfach den Leibesstoff (welche Grundbedeutung von *σάρξ* nirgends wegfällt) mit dem ihm innewohnenden bösen Trieb identificirt; dieser aber ist, eben wegen seines materiellen Ursprungs und Sitzes, von Haus aus zwar wesentlich sinnlicher Trieb; dennoch ist er das nicht allein, sondern als gottfeindliche Macht im Menschen bemächtigt er sich der Gedanken und Gefühle auch in höheren Beziehungen und bewirkt so religiöse und sittliche Verirrungen aller Art. Der *σαρκικὸς ἄνθρωπος* ist also nicht bloss der sinnliche oder sinnlich gerichtete Mensch, sondern der ganze Mensch, insofern er von dem in seiner *σάρξ* wohnenden gott- und geistwidrigen Prinzip in seinem gesammten Wollen und Denken bestimmt wird, oder insofern er nach Röm. 7, 14 „verkauft ist unter die Sünde“, ihrer tyrannischen Herrschaft unterworfen. Diess ist aber der Mensch von Natur eben darum, weil er *σάρκινος* ist (ibid.), d. h. weil er einen aus Erdenstoff bestehenden Leib hat, welchem der Sündentrieb eigenthümlich zukommt. In dem physischen Fleischsein (*σάρκινον εἶναι*) oder der sinnlichen Naturseite und Naturbasis seines Menschenwesens liegt also der substantielle Grund seines moralischen Fleischseins (*σαρκικὸν εἶναι*) oder seiner Sündhaftigkeit. Je nachdem nun entweder bloss auf jene physische Seite als solche oder aber auf ihre Folge und Macht für das moralische Leben reflektirt wird, kann *σάρξ* bald im indifferenten Sinn vom Leibesleben überhaupt, bald im moralischen Sinn vom Sündenprinzip ge-

braucht werden; im ersteren Sinn sind die Formeln: *ζῆν* und *περιπατεῖν ἐν σαρκί* in Gal. 2, 20. Phil. 1, 22. II Kor. 10, 3 gebraucht, im letzteren Sinn dagegen *ἐν σαρκὶ* oder *κατα σάρκα εἶναι, ζῆν* und *περιπατεῖν* in Röm. 7, 5. 8, 4 f. 8 f. 12 f. II Kor. 10, 2 (letztere Stelle besonders ist instruktiv durch die unmittelbare Zusammenstellung des doppelsinnigen *κατα σάρκα περιπατεῖν* oder *στρατεύεσθαι* und *ἐν σαρκὶ εἶναι*). Nirgends aber, auch in den letztgenannten Stellen nicht, ist die materielle Grundbedeutung von *σάρξ* ganz ausgemerzt; sie bildet vielmehr überall die Grundlage für den moralischen Sinn des Worts, weil eben der Sündentrieb und die Sündenmacht nach Paulus wie nach der jüdischen Theologie haftet am Erdenstoff des Leibes. Daher muss jede Erklärung von *σάρξ*, welche davon absehen will, für verfehlt erklärt werden. Das gilt nicht bloss von der offenbar willkürlichen Deutung, welche die *σάρξ* als den sündigen Hang oder die Weltliebe erklären will (Schmid, J. Müller), sondern auch von der neuerdings besonders beliebten Deutung, wornach *σάρξ* einfach der ganze Mensch nach seiner empirischen Beschaffenheit oder das ganze Ich, wie es sich dem Gesetz gegenüber weiss, sein soll (Weiss, Ritschl, Menegoz). Wie könnte unter dieser Voraussetzung Röm. 7, 17—25 verstanden werden, wo Paulus so geflissentlich zwischen *ἐγὼ* und *ἡ ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία* unterscheidet und dieses *ἐν ἐμοί* dann überdies näher bestimmt mit *ἐν τῇ σαρκί μου, ἐν τοῖς μέλεσίν μου*, welchen er den *ἔσω ἄνθρωπος* und *νοῦς* gegenüberstellt? Damit ist doch so deutlich wie nur möglich die *σάρξ* als die eine, die äusserliche und leibliche Seite des ganzen Menschen von einer zweiten, innerlichen und geistigen Seite und somit auch vom ganzen Menschen, der eben diese zwei Seiten zumal umfasst (V. 25), unterschieden. Auch daran mag wieder erinnert werden, dass Sünde und Tod als Attribute ebensowohl mit *σῶμα* wie mit *σάρξ* verknüpft werden (vgl. Röm. 6, 6: *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* mit 8, 3: *σαρκὸς ἁμαρτίας*, 7, 24: *σῶμα τοῦ θανάτου* und 8, 10: *σῶμα νεκρόν* mit II Kor. 4, 11: *θνητῇ σαρκί*, Röm. 8, 13: *κατὰ σάρκα ζῆτε — πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε* mit Gal. 5, 24: *τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν*). Das weist doch zwingend darauf hin, dass im Begriff der *σάρξ*

die materielle Bedeutung immer die feststehende Grundlage bleibt, derselbe sonach nicht zum „empirischen Menschen“ verflüchtigt werden darf.

Auf die dogmatische Frage, woher die im Fleische wohnende Sündenmacht zu erklären sei, findet sich bei Paulus zwar keine direkte Antwort, da er dieselbe einfach als allgemeine Erfahrungsthatsache voraussetzt; indessen liegt nach allem Bisherigen die Vermuthung sehr nahe, dass er auch hierin die Ansicht der jüdischen Theologie getheilt habe. So viel ist jedenfalls gewiss, dass die Erklärung der fleischlichen Sündhaftigkeit aus den freien Sündenthaten der Einzelnen in ihrer gesellschaftlichen Wechselwirkung (die pelagianisch-rationalistische und neuerdings von Ritschl wiedererneuerte Erklärung) die Meinung des Paulus nicht trifft, sondern geradezu auf den Kopf stellt. Nach ihm ist ja der Mensch eben darum, weil er Fleischeswesen (σάρκινος) ist, unter die Knechtschaft der Sünde verkauft, sodass er das Gute zu vollbringen, dem Gesetz Gottes gehorsam zu sein, nicht vermag, auch wenn er es innerlich wünschte (Röm. 7, 14—25. 8, 7). Also nicht, weil der Mensch sich mit Freiheit wider Gottes Gebot entscheidet, wird das Fleisch sündhaft, sondern umgekehrt: weil des Fleisches Trieb gottfeindlich ist und seiner Natur nach dem Gottesgesetz nicht unterthan sein k a n n, darum vermag auch der Mensch, der als Fleischeswesen dem Fleischestrieb sklavisch unterworfen ist, das Gute nicht thatkräftig zu wollen und zu vollbringen, sondern muss als Werkzeug der herrischen Sündenmacht in seinem Fleisch das Böse, das sie will, vollbringen. Die Sündenmacht im Fleisch ist sonach nicht die Folge, sondern die V o r a u s s e t z u n g der persönlichen Sündenthaten der Einzelnen. Darüber sind ja wohl alle Exegeten heute einverstanden (Ritschl's Behandlung von Röm. 7 ist nicht Exegese, sondern dogmatische Vergewaltigung). Hingegen theilen sich die Ansichten bei der Frage nach dem letzten Grunde der jetzt erfahrungsmässig vorhandenen Sündhaftigkeit des Fleisches. Die Meisten sind auf Grund von Röm. 5, 12 der Meinung, dass Paulus wie die augustinische Dogmatik die jetzige sündhafte Beschaffenheit des Fleisches für eine Folge des Sündenfalls Adam's gehalten habe. Ich will nun zwar nicht behaupten, dass das

Gegentheil sich beweisen lasse, aber für wahrscheinlicher muss ich es halten auf Grund dessen, was oben (S. 57 f.) über die genaue Verwandtschaft der paulinischen Ansicht vom Fall mit der jüdisch-theologischen ausgeführt worden ist. Da nach dieser der böse Trieb nicht erst durch den Sündenfall der Ureltern erzeugt wurde, sondern schon von Anfang vorhanden war und durch die äussere Versuchung nur zur Wirksamkeit gebracht und gesteigert wurde, und da Paulus in Röm. 7, 8 f. den Hergang des individuellen Sündenfalls genau ebenso beschreibt, so liegt der Schluss, wie mir scheint, sehr nahe, dass er auch den ersten Sündenfall sich in derselben Weise gedacht habe, dass also der Sündentrieb, wie er in der jetzigen Erfahrung schon vor dem Erwachen des sittlichen Bewusstseins in jedem Einzelnen als latente Kraft vorhanden ist, so auch in den Ureltern von Anfang schon vorhanden gewesen, durch den Fall also nicht erst entstanden, sondern nur zur Wirksamkeit erregt worden und zur Uebermacht über den guten Trieb gesteigert worden sei. Und damit scheint mir auch I Kor. 15, 45 im Einklang zu stehen, wo der erste Adam oder natürliche Mensch als seelisches und aus Erdenstoff bestehendes Wesen dem letzten Adam als einem geistigen und himmlischen Wesen entgegengesetzt und von dem irdisch-stofflichen Wesen, dem „Fleisch und Blut“ des ersteren ausgesagt wird, dass es das Reich Gottes nicht erben könne, weil seine verwesliche Natur die Unverweslichkeit ausschliesse. Dass aber diese Beschaffenheit des natürlichen Menschen erst durch die Sünde so geworden sei, ist nicht gesagt, sondern scheint eher ausgeschlossen durch die bestimmte Erklärung, dass das Geistige nicht das Erste sei, sondern das Seelische vorangehen müsse und dann erst das Geistige folge. Sollte sich nun doch Paulus den ursprünglichen Zustand Adam's als frei vom Sündentrieb und Todesloos gedacht haben? Wäre das nicht gerade der Zustand des geistigen Menschen, von dem ja eben gesagt ist, dass er nicht den Anfang machen, sondern auf das Niedere erst folgen sollte? Und warum hätte Paulus gerade den entscheidenden Punkt, die V e r ä n d e r u n g der menschlichen Natur durch den Fall, ihre Verwandlung aus einer geistigen, sündlosreinen zu einer fleischlichen und sündigen mit keiner Silbe

erwähnt *), wenn er diese Katastrophe für den Grund ihrer jetzigen Fleischesbeschaffenheit gehalten hätte? Warum hätte er von der Sündhaftigkeit des Fleisches, seinem Gelüsten wider den Geist, seiner Unfähigkeit, dem Gottesgesetz zu gehorchen, immer in so unbeschränkt allgemeinen Ausdrücken gesprochen, aus denen der nicht anderwärts unterrichtete Leser nothwendig den Eindruck bekommen muss, dass damit eine dem Fleisch seiner Natur nach, wesentlich und ursprünglich, zukommende Eigenschaft desselben ausgesagt sein soll? Freilich vom Tode sagt er Röm. 5, 12, dass derselbe durch Adam's Sünde kraft eines göttlichen Strafurtheils in die Welt gekommen sei, was vorauszusetzen scheint, dass das Fleisch der Ureltern vorher unsterblich gewesen wäre; wie das aber mit der I Kor. 15, 45 ff. ausgesagten verweslichen Erdenstofflichkeit desselben zu vereinigen sein soll, ist schwer einzusehen. Es scheinen hier zweierlei Weisen der Betrachtung unvermittelt neben einander zu stehen: die pharisäisch-jüdische, nach welcher der Tod eine positive Strafe der bestimmten Uebertretung Adam's ist, und die dem alten Hebraismus sowohl als dem Hellenismus entsprechende, nach welcher der Tod die natürliche Folge der Vergänglichkeit alles Erdenstoffes ist. Die logische Differenz beider Betrachtungsweisen mag sich dem Bewusstsein des Apostels um so leichter entzogen haben, als ja doch hinsichtlich des praktischen Resultats beide auf dasselbe hinauslaufen: dass nem-

*) Vgl. Usteri, „Paul. Lehrbegriff“ (6. Aufl.) S. 28: „Von einer durch den Fall, d. h. die erste wirkliche Sünde Adam's geschehenen Veränderung der sittlichen Natur des Menschen oder gar seiner leiblichen Beschaffenheit scheint bei Paulus keine Spur zu finden; im Gegentheil setzt er I Kor. 15 den ersten Adam als χοϊκός und ψυχικός von vornherein, was er doch gewiss nicht erst von seiner Natur, wie sie nach dem Fall war, verstanden wissen will.“ Ebenso Weizsäcker, Ap. Zeitalter, S. 131: „Wo überall der Gegensatz von Fleisch und Geist in grossen Zügen besprochen wird, da ist keine Spur, dass das Fleisch, von seiner sittlichen Seite betrachtet, ein gewordenes sei. Nur die volle Wirkung nach dieser Seite ist als eine erst eingetretene zu denken nach demselben Masse, wie Paulus die Sünde als ansich vorhanden, aber durch das Gesetz wirksam geworden denkt, Röm. 7, 8 ff. Nach alledem lässt sich kaum daran zweifeln, dass für Paulus der Gegensatz von Fleisch und Geist im Wesen des Fleisches, d. h. der natürlichen Beschaffenheit des Menschen seinen letzten Grund hat.“

lich Sünde und Tod der adamitischen Menschheit als allgemeine Gattungseigenschaften zukommen, deren Ursprung jenseits des Thuns der Einzelnen liegt. Und eben hierin liegt auch die bleibende religiöse Wahrheit dieser Lehre, deren nähere theologische Vermittlung von mehr theoretischem als religiösem Interesse und somit von untergeordneter Bedeutung ist.

So gewiss nun aber Paulus den Menschen als wesentlich, vermöge seiner Fleischesnatur, sündig betrachtet, so wenig ist es doch seine Meinung, dass der Mensch bloss sündig, keine bessere Kraft seiner Natur eigen sei*). Vielmehr wird ja eben an der Hauptstelle, von der wir oben ausgingen, Röm. 7, 17 ff. von der *σάρξ* als einem Theil des ganzen Menschen ein wesentlich anderer unterschieden, der *ἔσω ἄνθρωπος* oder *νοῦς*. Dieser Begriff dürfte am meisten unserem „Vernunft" entsprechen, sofern wir darunter sowohl das theoretische als praktische Denkvermögen verstehen. Substanz, wie das *πνεῦμα*, ist der *νοῦς* nicht, sondern Vermögen, formale Fähigkeit des Ich, sich denkend und wollend zu bethätigen; seiner allgemeinsten Form nach ist er einfach das Bewusstsein oder Selbstbewusstsein (in diesem bloss formalen Sinn z. B. I Kor. 14, 14 ff. = bewusst reflektirende Denkthätigkeit). Als formales Geistesvermögen kann der *νοῦς* entgegengesetzten Inhalt in sich aufnehmen, sowohl von Seiten des göttlichen Geistes als von Seiten des Fleisches und der Welt; im letztern Fall wird er selber ein *νοῦς τῆς σαρκός* (Kol. 2, 18), *νοῦς ἀνόητος, ἀδόκιμος* (Gal. 3, 1, Röm. 1, 28) und bedarf als solcher der Erneuerung in Kraft des Gottesgeistes (Röm. 12, 2), wodurch er dann zu einem *νοῦς Χριστοῦ* wird, einem von Christi Geist erfüllten und erleuchteten Vernunftsinn, einer christlichen Vernunft, wie sie den Christen zukommt (I Kor. 2, 16). Allein der *νοῦς* ist nach Paulus doch nicht blosse, leere Geistesform, die gegen jeden Inhalt von Haus aus indifferent wäre; vielmehr wohnt ihm der *νόμος θεοῦ* inne,

*) Diess und ff. gegen Holsten, der (a. a. O. S. 403 ff.) in schiefer Identifikation der *σάρξ* mit dem ganzen Menschen (während sie doch nur den *ἔξω ἄνθρ.* ausmacht) diesen „seinem substantiellen Wesen nach *ἁμαρτία* sein" lässt — eine entschieden unpaulinische, manichäisch-flacianische Uebertreibung!

und zwar nicht bloss als Bewusstseinsobjekt, sondern als der eigene, immanente Trieb des Guten (*νόμος τοῦ νοός μου* Röm. 7, 23), der sich dem Sündentrieb in den Gliedern kämpfend entgegensetzt, und zwar diess mit solchem Erfolg, dass das Ich wenigstens dem innern Menschen nach dem Gesetze Gottes sich zustimmend und sympathisirend zuwendet, während freilich die äussere Thätigkeit noch unter dem Banne des Sündentriebes der Glieder gefangen bleibt. Nur weil der Mensch in seinem *νοῦς* ein nicht unwirksames gottverwandtes Element besitzt, ist es möglich, dass er unter dem Einflusse des Gesetzes sich vom Fleisch, mit dessen sündewirkender Macht das Ich anfangs unterschiedslos verwachsen ist, innerlich losmacht und im Bewusstsein des Zwiespalts zwischen seinem äusseren Thun und inneren besseren Wollen zum Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit kommt, wie es Röm. 7, 24 so ergreifend ausgedrückt ist. — Dieses im *νοῦς* liegende gottverwandte Element ist es, was auch beim Heiden sowohl als Gottesbewusstsein (Röm. 1, 20), wie als Gewissensgesetz (2, 14 f.) zur Erscheinung kommt. Das sittliche Bewusstsein, wie es auch die Heiden haben und befolgen, beweist, dass der wesentliche Inhalt des Gesetzes den Menschen in die Herzen geschrieben ist, und zwar wieder nicht als todtes theoretisches Wissen um das Gute und Böse, sondern — worauf schon das specifische Organ: „Herz“ hinweist — als eine trieb- und empfindungsmässig wirksame Macht, die sowohl den Impuls gibt zum Thun (*ἐὰν φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῇ*), als auch im Selbstzeugniss des Gewissens sich als richtende Autorität fühlbar macht (*συμμαρτυρούσης τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων*). Und wie im sittlichen Bewusstsein, so kommt auch im natürlichen Gottesbewusstsein die Gottverwandtschaft des *νοῦς* zur Offenbarung; denn eben die Thätigkeit des *νοῦς*, das *νοεῖν* ist es, durch dessen Vermittlung die sinnlich nicht wahrnehmbare Gottheit aus ihren Werken zur Anschauung des inneren Sinnes gelangt; es ist eine intellektuelle Anschauung, durch welche die Vernunft Gott in der Schöpfung erkennt (*τὰ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται* Röm. 1, 20). Aus all' dem ergibt sich unleugbar, dass wir nach Paulus den Menschen doch

nicht so einseitig als Fleischeswesen betrachten dürfen, dass er nicht doch auch neben dem Sündenfleisch ein höheres, gottverwandtes Vermögen, ein natürliches Erlösungsmoment (d. h. Moment der Vorbereitung seiner christlichen Erlösung) in sich trüge, nemlich in seiner Vernunft und seinem Gewissen. Mit dieser besonnenen Schätzung der religiös-sittlichen Menschennatur ist Paulus gleich weit entfernt sowohl von augustinischer Unterschätzung als von pelagianischer Ueberschätzung des Menschen*).

Anhangsweise ist hier noch eine Frage zu besprechen, die nicht mehr unmittelbar zur paulinischen Lehre von der Sünde gehört, sondern nur in mittelbarem Zusammenhang damit steht, denn sie betrifft nur die allgemeine, jüdisch-vulgäre Anthropologie des Apostels, nicht die specifisch christliche. Es ist die Frage, ob dem natürlichen Menschen neben der *σάρξ* ein *πνεῦμα* zukomme und in welchem Sinne? Das Dass ist jedenfalls rundweg zu bejahen auf Grund verschiedener ganz unzweideutiger Stellen. I Kor. 2, 11 redet der Apostel ausdrücklich von *τὸ πνεῦμα ἀνθρώπου* im Gegensatz zu *τὸ πνεῦμα θεοῦ* und zwar in einem Zusammenhang, der nicht an das *πνεῦμα ἅγιον* des Christen zu denken erlaubt, da es sich vielmehr um einen Satz von allgemeiner psychologischer Wahrheit handelt. Ebenso ist I Kor. 5, 4. 7, 34. II Kor. 7, 1. Röm. 8, 10 das *πνεῦμα* einfach der psychologische Gegensatz zum *σῶμα*, bezeichnet die immaterielle Persönlichkeit oder den inneren Menschen im Gegensatz zu seiner materiellen Erscheinung im Leibe. Auch die Stellen II Kor. 2, 12. 7, 13. I Kor. 16, 18 werden hierher zu ziehen sein, sofern es sich hier zwar um den Geist des Apostels handelt, der ansich der christliche sein könnte, aber durch den Zusammenhang doch der natürliche Menschengeist näher gelegt wird; denn es werden von ihm solche seelische Empfindungszustände (*ἀνάπαυσις* und *ἄνεσις*) ausgesagt, welche sich doch viel eher von dem schwachen und leidensfähigen

*) Vgl. das treffende Urtheil Baur's: „Wenn nicht bloss die *σάρξ*, sondern auch der *νοῦς* zur menschlichen Natur gehört und die Thätigkeit des *νοῦς* auch nur soweit auf das Gute geht, als der Apostel es ihm zuschreibt, so ist diess eine wesentlich andere Anschauung als die augustinische.“ (Neutest. Theol. S. 148.)

menschlichen, als von dem göttlichen Geiste, dem aktiven Prinzip der Stärkung und des Trostes prädiciren lassen. Endlich zeigt Röm. 8, 16 unzweideutig, dass Paulus vom göttlichen das menschliche *πνεῦμα* im Christen noch unterscheidet, wie das empfangende vom gebenden Subjekt.

Aber die wichtigere Frage ist: was bedeutet in der paulinischen Anthropologie diess natürliche *πνεῦμα*? hat es eine höhere, dem christlichen *πνεῦμα* wesentlich verwandte Dignität oder nicht? Schon die eben genannten Stellen können uns hierüber bedeutsame Winke geben. Schon als trost- und ruhebedürftig, unterscheidet sich das menschliche *πνεῦμα* specifisch vom göttlichen, das wesentlich Kraft, nicht leidensfähig ist. Aber das menschliche kann sogar verunreinigt sein und der Reinigung von aller Befleckung bedürfen (II Kor. 7, 1: *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος*); es kann Gegenstand christlicher Sorge sein, heilig zu sein sowohl am Leibe als am Geiste (I Kor. 7, 34), was voraussetzt, dass d i e s e r Geist, nemlich eben der natürliche, auch nicht heilig sein könnte. Damit stimmt es ganz, wenn I Thess. 5, 23 der Apostel seinen Lesern wünscht, dass der Gott des Friedens sie völlig durchheilige und so unversehrt erhalten bleibe sowohl ihr Geist als Seele und Leib; diess setzt wieder voraus, dass d i e s e r Geist, der natürliche nemlich, der Heiligung durch göttliche Einflüsse noch bedürfe und ohne solche nicht unverletzt bewahrt bleiben würde, vielmehr also wohl verloren ginge. Ganz unzweideutig erhellt ebenso aus I Kor. 5, 5: *ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρα τοῦ κυρίου* J. X. die Möglichkeit eines Nichtgerettetwerdens oder Verlorengehens dieses natürlichen *πνεῦμα*. Aus allen diesen Stellen ergibt sich übereinstimmend das doppelseitige Resultat, dass das natürliche *πνεῦμα* zwar der Möglichkeit des Leidens, der Entheiligung, des Zugrundegehens unterliegt, dass aber diese Möglichkeit bei ihm keineswegs zur Wirklichkeit werden muss, vielmehr eben durch die Kraft des christlichen *πνεῦμα* seiner Schwachheit aufgeholfen, seiner Unreinheit gewehrt, sein Verderben verhütet werden kann und soll. Demnach ist diess natürliche *πνεῦμα* ebenso wesentlich vom göttlichen und heiligen *πνεῦμα*, welches allen jenen Affektionen n i c h t ausgesetzt sein k a n n, wie von der geistwidrigen *σάρξ*

verschieden, welche der *φϑορά* verfallen muss, weil ihr eigenstes Trachten auf *ϑάνατος* geht. Das natürliche *πνεῦμα* steht also zwischen jenen beiden entgegengesetzten Prinzipien in der Art in der Mitte, dass es als das übersinnliche Innere des Personlebens den Einflüssen beider offen steht*); es verhält sich zu dem übernatürlichen messianischen *πνεῦμα*, das in der Taufe mitgetheilt wird, ebenso, wie der allgemeine göttliche Lebensgeist, der nach alttest. Anschauung alle Kreatur und besonders den Menschen belebt, zu dem besonderen Offenbarungsgeist, der über die Propheten zeitweise kommt. Wie jener alttestamentliche Lebensgeist mit der Seele wesentlich identisch ist, da diese eben nur die Besonderung jener allgemeinen Kraft darstellt, so ist auch im neutestamentlichen Sprachgebrauch, von welchem hierin Paulus keine Ausnahme macht, das (natürliche) *πνεῦμα* sachlich nichts anderes als die *ψυχή* (vgl. die Zusammenstellung beider Luk. 1, 46 f., wo schon aus der Parallele die wesentliche Identität erhellt)**). Eben diess ist der Grund, warum Paulus, wo er vom natürlichen Menschen in religiös-sittlicher Hinsicht redet, so durchgängig das Wort *πνεῦμα* vermeidet und nur von *ψυχή* oder *σάρξ* einerseits, vom *νοῦς* andererseits redet. Der natürliche Mensch hat eben nichts von dem *πνεῦμα*, wie es Paulus in seiner specifisch christlichen Psycho-

---

*) Vgl. hierzu Lüdemann, Paulin. Anthropologie, S. 43, 48. Ebenso Baur a. a. O. S. 147: „Wenn Paulus auch von einem menschlichen *πνεῦμα* spricht, so hat diess doch keine weitere Bedeutung für seinen eigentlichen Begriff von *πνεῦμα*.“ Holsten, S. 391. Wesentlich auf dasselbe kommt auch Gloël hinaus („Der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus“, S. 77—80), denn wenn er bemerkt, dass der (natürliche) Lebensgeist des Menschen auf den göttlichen Lebensodem zurückgehe und die Bestimmung habe, die Selbstbezeugung Gottes in sich aufzunehmen, so ist diess zwar ganz richtig, hebt aber den wesentlichen Unterschied zwischen diesem natürlichen und dem christlichen *πνεῦμα* gar nicht auf.

**) Auch die Stelle I Thess. 5, 33 scheint mir hiergegen keine Instanz zu bilden, denn sogut Luk. 1, 46 f. in populärer Rhetorik beide Begriffe nebeneinander gestellt sind, ohne doch sachlich unterschieden zu sein, ebensogut kann Paulus, wo er die Vollständigkeit des Menschenwesens stark betonen will, die verschiedenen Ausdrücke der populären Terminologie zusammenstellen, ohne doch damit eine philosoph. Trichotomie lehren zu wollen, von der sich ja sonst keine Spur findet und auf hebräischem Boden auch nicht wohl finden kann.

logie versteht, welches den dualistischen Gegensatz zur σάρξ bildet; im bestimmten Unterschied von diesem πνεῦμα ζωοποιοῦν ist er blosse ψυχὴ ζῶσα, bloss ein lebendiges Wesen, welches zwar in seinem menschlichen νοῦς ein gottverwandtes Geistesvermögen und damit allerdings auch die Fähigkeit und Bestimmung zum Empfang des höheren göttlichen πνεῦμα, aber noch nicht auch dessen wirkliche und dem Fleisch überlegene Kraft besitzt. Von dem Verhältniss des πνεῦμα zum νοῦς im Christen wird später noch zu reden sein.

Zweites Capitel.

Die religiöse Menschheit vor Christus.

Das Heidenthum.

Wie Paulus die allgemeine Sünden- und Todesherrschaft theils aus der Fleischesnatur der Menschheit, theils aus Adam's Fall und dem dadurch verschuldeten göttlichen Strafurtheil abgeleitet hat, so hat er auch das Heidenthum aus einem ähnlichen doppelten Gesichtspunkt beurtheilt. Nach Gal. 4, 1—3 und 8 f. ist das Heidenthum die Kindheitsstufe der unmündigen Menschheit, welche durch göttliche Willensbestimmung bis auf den vorausfestgesetzten Zeitpunkt ihrer Mündigkeit und Sohnesreife der Vormundschaft unterworfen ist, der knechtenden Gewalt der armseligen und schwachen „Weltelemente", d. h. der Naturmächte *), insbesondere der die Natur beherrschenden siderischen Mächte, welche dem jüdischen und griechischen Alterthum als lebendige Wesen von übermenschlicher Macht galten. Diesen Mächten, die doch ihrer Natur nach nicht wirkliche Gottheiten sind, haben die

*) Diese alte Deutung von στοιχεῖα τοῦ κόσμου scheint mir der modernen Deutung: „Elemente und Anfangsgründe der religiösen Menschheit" entschieden vorzuziehen; denn „Geknechtetsein unter die Elementarreligion, den Anfangsgründen dienen" (V. 3. 8), wäre doch wohl eine sonderbare Ausdrucksweise. Auch in Sap. 13, 3 sind die Naturelemente (Feuer, Wind, Luft und Gestirne) als die weltbeherrschenden Götter der Heiden genannt.

Heiden Gottesdienst erwiesen, weil sie in ihrer kindlichen Unreife den einen wahrhaftigen Gott nicht gekannt haben (οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς). Dass diese Unwissenheit eine verschuldete und strafwürdige, dieser Naturdienst ein Abfall von dem erkannten wahren Gott sei, das ist hier nicht nur nicht gesagt, sondern sogar deutlich ausgeschlossen, denn Paulus führt diesen heidnischen Naturdienst auf Unkenntniss des wahren Gottes, auf kindliche Unreife (ὅτε ἦμεν νήπιοι V. 3) und auf eine göttliche Willensbestimmung zurück (προθεσμία), welche diese unfreiwillige Knechtschaft unter Vormündern bis auf den Zeitpunkt der Volljährigkeit festgesetzt habe. Also nicht Gottlosigkeit im Sinn bewusster Gottesfeindschaft ist hiernach die heidnische Verehrung der Naturmächte, sondern kindliche Unvollkommenheit und Unwissenheit, ein Mangel, der nicht sowohl strafwürdig als vielmehr bedauernswürdig ist, der aber als Vorstufe und Durchgangsstufe zur wahren Religion ebenso unvermeidlich und gottgeordnet ist, wie es überhaupt das Vorangehen der bloss seelischen und fleischlichen Menschheit vor der geistigen ist (I Kor. 15, 46). Nicht wesentlich anders stellt sich das Urtheil des Paulus auch noch im ersten Korintherbriefe. Wenn hier (12, 2) den Lesern gesagt wird, dass sie in ihrem früheren heidnischen Zustand von blindem Trieb zu den stummen Götzen hingerissen wurden, so ist damit das heidnische Bewusstsein als ein Zustand der sinnlichen Gebundenheit, der Unfreiheit und Unwissenheit charakterisirt und in Gegensatz gestellt zu der geistigen Freiheit und Klarheit des vom heiligen Geist zum Bekenntniss Jesu als des Herrn befähigten Christen. Dieser Zustand war wohl kläglich, weil die ehemaligen Heiden sich hilfesuchend an geistlose stumme Mächte wandten (an die „schwachen und armen Weltelemente", bezw. die sie repräsentirenden Bilder), aber er war eben als Zustand des blinden uud unfreien Getriebenwerdens nicht eine selbstverschuldete und bewusste Verleugnung Gottes. Auch was I Kor. 8, 4 f. 10, 20 über die Heidengötter gesagt wird, lässt sich wohl in Einklang bringen mit Gal. 4, 8 f. Diese Götter sind zwar nicht wirklich, wofür sie ihren Verehrern gelten; göttliches Wesen kommt ihnen nicht zu, da es nur den einen Gott gibt,

welcher Schöpfer der Welt ist. Aber darum sind sie doch nicht in jeder Hinsicht wesenlos, sondern es gibt nach Paulus allerdings „viele Götter und Herren im Himmel und auf Erden“, nemlich eben jene die Natur beherrschenden Elementarmächte siderischer und tellurischer Art, welchen zwar keine wirkliche Gottheit zukommt, da sie nicht Schöpfer, sondern Geschöpfe und Werkzeuge des einen Schöpfergottes sind, welche aber doch eine gewisse Herrschermacht als Verwalter der Natur ausüben. Wenn sie (I Kor. 10, 20) als „Dämonen“ bezeichnet werden, so schliesst diess noch nicht nothwendig den Begriff von widergöttlichen teuflischen Wesen ein, sondern kann wohl in dem allgemeineren Sinn von übermenschlichen Geistern und Mittelwesen verstanden werden, welche auch im Dienste Gottes als Beamte seiner Weltregierung stehen können, und zu welchen also auch die von Gott gesetzten Aufseher der unmündigen Völkerwelt gerechnet werden können. In diesem Sinn ist V Mos. 4, 19 vom Himmelsheer gesagt, dass Gott es den Heidenvölkern zugetheilt habe, nemlich als Beherrscher derselben, dass aber Israel, welches Gott sich selbst erwählt, jenen nicht dienen dürfe; thut es diess doch, dann werden ihm die heidnischen Untergötter zu verführenden Abgöttern oder Dämonen im schlimmen Sinn (V Mos. 32, 17 LXX). Ebenso würde für die den wahren Gott kennenden Christen die kultische Gemeinschaft mit den Heidengöttern befleckend und verderblich wirken, weil sie ein Rückfall wäre aus dem wahren Gottesdienst in den Dienst der schwachen Weltmächte. Man kann hierin einen Uebergang finden von der milden Beurtheilung des Heidenthums in Gal. 4 zu der strengen in Röm. 1, 20 ff.

Hier sucht Paulus zu zeigen, dass die Heiden ohne Entschuldigung seien, da sie die Wahrheit der Gotteserkenntniss anfangs gehabt, aber dieselbe in Ungerechtigkeit unterdrückt haben. Weil sie Gott die schuldige Verehrung und Dankbarkeit versagten, wurden ihre Gedanken eitel, ihr Herz verfinstert und unverständig, während sie sich für weise hielten, sind sie in solche Thorheit gerathen, dass sie an der Stelle der Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes Bilder von Menschen und Thieren zu Gegenständen ihrer Verehrung machten; zur Strafe für diese Verleugnung und Entwürdigung

Gottes hat sie dann Gott dahin gegeben in die rohesten Laster der Selbstentwürdigung. Hiernach ist also das Heidenthum ein selbstverschuldeter Abfall vom erkannten Gott und dadurch herbeigeführter immer tieferer Verfall in die grösste religiöse und sittliche Verirrung und Verworfenheit. Vorausgesetzt ist also hier, dass die Heiden das, was von Gott erkennbar ist (*τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ*), ursprünglich erkannt haben auf Grund der natürlichen Uroffenbarung. Das ansich zwar unsichtbare Wesen Gottes hat sich nach seiner ewigen Macht und Herrlichkeit seit der Weltschöpfung an seinen Werken zu erkennen gegeben für den wahrnehmenden Sinn der Vernunft, welche daher durch denkende Betrachtung der Welt aus dem Geschaffenen die schaffende Macht und Herrlichkeit Gottes wahrzunehmen vermag (*νοούμενα καθορᾶται*). Und weil diese Offenbarung Gottes in der Natur immer die gleiche ist, so besteht für die Vernunft, sofern sie nicht praktisch oder theoretisch verdorben ist, die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntniss immer fort. Dass diese den Heiden dennoch abhanden gekommen und in unvernünftigen Natur- und Götzendienst verkehrt worden ist, erklärt sich nach Paulus theils aus ihrer praktischen Unfrömmigkeit: sie hielten es nicht für der Mühe werth, Gott in Erkenntniss festzuhalten (V. 28: *οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει*), haben ihn nicht in dankbarer Verehrung als Gott anerkannt (V. 21: *οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν*); theils aus ihrer damit parallel gehenden theoretischen Verflachung: sie geriethen auf Nichtigkeiten in ihren Raisonnements (*ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν*) und es verfinsterte sich ihr Herz, ihr geistiges Wahrnehmungsvermögen stumpfte sich ab, sodass sie die der Vernunft ansich zukommende Fähigkeit, aus der erscheinenden Welt ihre göttliche Ursache zu erkennen, verloren (*ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία*). Der selbstgefällige Dünkel aber, welcher diesem nichtigen Spiel der Phantasie und der am Vergänglichen haftenden Gedanken einen Schein von Weisheit beimass, vollendete den Selbstbetrug (V. 22: *φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν*); die Scheinweisheit der Weltvergötterung zerstörte die Möglichkeit, Gott in s e i n e r Weisheit (in der Wahrheit seiner Offenbarung) zu erkennen (I Kor. 1, 21)

und machte sich daher ihre thörichten Wahngebilde von Gott nach den Bildern von Mensch und Thier. Und diese religiöse Entartung hatte zu ihrer Folge, in welcher Paulus die von Gott verhängte Strafe erblickt, die steigende sittliche Entartung, die Entfesselung aller Leidenschaften, die Steigerung und Verkehrung der natürlichen zur widernatürlichen Wollust, die Zersetzung aller geselligen Bande, die frivole Uebung aller Schlechtigkeit trotz des Bewusstseins seiner Verwerflichkeit und Strafwürdigkeit.

Gewiss eine treffliche Schilderung des religiös-sittlichen Depravationsprozesses, treffend nicht bloss auf die damaligen Zustände der heidnischen Welt, sondern auch auf das moderne Heidenthum mit dem Dünkel seiner flachen, an der Oberfläche der Erscheinungen haftenden Scheinweisheit und seiner frivolen Zucht- und Sittenlosigkeit, wie sie aus der Gottesverleugnung und Welt- und Selbstvergötterung mit innerer Nothwendigkeit hervorgeht! Gleichwohl lässt sich nicht verkennen, dass Paulus hier das Heidenthum nur nach seiner dunklen Seite, wie sie damals freilich — vor allem in Korinth und Rom — im Vordergrund stand, gezeichnet hat, während wir aus Gal. 4 wissen, dass er auch eine mildere Ansicht vom Heidenthum kannte. Die genaue Parallele zu dieser doppelten Beurtheilungsweise bietet das Buch der Weisheit im 13. und 14. Capitel. Hier heisst es zuerst, dass alle Menschen von Natur eitel (thöricht) seien und in Unwissenheit Gottes befangen, nicht fähig, aus den sichtbaren Gütern den Schöpfer zu erkennen. Die zwar, welche Gott suchen und zu finden streben, treffe nur geringer Tadel, wenn sie dabei leicht irren, denn sie seien befangen von der Schönheit der Erscheinung. Hinwiederum aber seien auch sie ohne Entschuldigung, denn wenn sie so vieles zu wissen vermochten, dass sie die Welt durchforschten, warum haben sie dann nicht um so mehr den Herrn von allem dem gefunden? Vollends elend aber seien die Götzendiener, welche die Gebilde der Menschenhände Götter nennen. Diese Verirrung sei nicht von Anfang gewesen, sondern sei durch die Einbildung der Menschen in die Welt gekommen (14, 13 f.). Die Folge dieses Irrthums hinsichtlich der Gotteserkenntniss sei die Verkehrung aller sittlichen Begriffe, Fleischessünden

6*

und Laster aller Art (14, 22 ff.). Die Aufzählung derselben hat mit dem Sittenbild in Röm. 1, 24 ff. so viele Verwandtschaft, dass man annehmen darf, die Stelle des Weisheitsbuches werde Paulus dabei vorgeschwebt haben.

So schroff aber auch die Verurtheilung der heidnischen Welt in Röm. 1 lautet, so geht Paulus doch nicht soweit, mit Augustin dem Heidenthum alles Gute abzusprechen, sondern er ist unbefangen genug, auch bei Heiden das wenigstens ausnahmsweise Vorkommen von sittlich gutem und edlem Thun anzuerkennen und darin den Thatbeweis zu finden vom Vorhandensein eines inneren Gesetzes im Herzen derselben, Röm. 2, 14 f.: „Wo irgend Heiden, die nicht im Besitz des (jüdischen) Gesetzes sind, von Natur thun was das Gesetz will, da sind sie, die das Gesetz nicht besitzen, sich selbst Gesetz, denn sie zeigen, dass des Gesetzes Werk in ihrem Herzen geschrieben ist, indem dabei ihr Gewissen Zeugniss gibt und die Gedanken sich unter einander verklagen oder auch entschuldigen.“ Paulus kennt also nicht bloss das positive Gesetz der Juden, sondern auch ein natürliches Gesetz, welches jedem Menschen von Gott in's Herz geschrieben ist. und welches sich äussert als der gute Trieb der Vernunft (*νόμος τοῦ νοός* Röm. 7, 25) und als die richtende Stimme des Gewissens, dessen Gericht sich vollzieht unter der Form eines inneren Prozesses, bei welchem als Ankläger und Vertheidiger die eigenen Gedanken fungiren. Und auch ein diesem inneren Gesetz entsprechendes, sittlich werthvolles Handeln von (einzelnen) Heiden hat Paulus als möglich nicht bloss, sondern sogar als wirklich vorkommend anerkannt, wie aus den Worten sich ergibt: *ὅταν ἔθνη — φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν*, welche einen nicht bloss möglichen, sondern dann und wann wirklich eintretenden Fall bezeichnen. Gemeint ist damit ein solches Handeln, welches inhaltlich den Forderungen des positiven Gesetzes hinsichtlich seines sittlichen, im Dekalog enthaltenen, Kernes entspricht, wodurch also das *δικαίωμα τοῦ νόμου* erfüllt wird (nach Röm. 8, 4 und 13, 8—10), während es sein Motiv nicht in der Form des positiven Gebots, sondern in dem inneren Trieb des Herzens, im *νόμος τοῦ νοός* hat. Eben diese Thatsache, dass aus einem natürlichen Trieb

des Herzens*) zum Theil auch bei Heiden ein dem positiven Gottesgesetz entsprechendes gutes Handeln hervorgeht, ist für Paulus ein Beweis dafür, dass im Herzen *τὸ ἔργον τοῦ νόμου*, d. h. das worauf das Gesetz es abgesehen hat, das gute Thun, die richtige Lebensordnung im Allgemeinen „geschrieben sei“, d. h. so angelegt, dass es bei normaler Funktion des *νοῦς* dem Bewusstsein sich vernehmbar und erkennbar macht. Ebendarum hat Paulus auch den Grundsatz der göttlichen Vergeltung menschlichen Thuns auf die Heiden sogut wie auf die Juden bezogen, Röm. 2, 6—10: „Gott wird vergelten einem Jeden nach seinen Werken: denen, die in Ausdauer guten Wirkens nach Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit streben, ewiges Leben, den Ränkesüchtigen aber, welche nicht der Wahrheit gehorchen, sondern der Ungerechtigkeit, Zorn und Grimm! Drangsal und Angst über jede Menschenseele, die das Böse thut, Juden zuerst und auch Griechen, Herrlichkeit aber und Ehre und Frieden für Jeden, der das Gute thut, Juden zuerst und auch Griechen!“ Dieses Wort scheint in Widerspruch zu stehen mit den dogmatischen Sätzen des Paulus, dass Alle Sünder seien und des Ruhms vor Gott ermangeln und dass Keiner aus Werken gerecht werde. Man wird auch schwerlich die Schwierigkeit dadurch beseitigen können, dass man sagt, Paulus argumentire hier nur aus dem Bewusstsein der Juden, ohne seinerseits die Möglichkeit eines derartigen preiswürdigen Thuns des Guten anzunehmen. Der unbefangene Leser wird weder hier noch V. 14 bei *ὅταν — ποιῶσι* diesen Eindruck gewinnen, sondern die Worte in dem sprachlich nächstliegenden Sinn verstehen, dass ein wirkliches Vorkommen solchen Thuns bei Juden und Heiden vorausgesetzt sei. Eher wird man also sagen können, dass Paulus hier vom Standpunkt der verständigen sittlichen Beurtheilung spreche, ohne das Bedürfniss zu fühlen, denselben mit seiner dogmatischen Sünden- und Rechtfertigungslehre auszugleichen, was bei einem Apostel,

---

*) Die Deutung von *φύσει* auf den christlichen Geist ist eine gleichsehr den paulinischen Sprachgebrauch und den Sinn und Zusammenhang der vorliegenden Stelle verkennende Vergewaltigung derselben aus dogmatischem Interesse.

der nicht dogmatischer Systematiker war, nicht eben auffällig ist. Uebrigens lässt sich eine Vermittlung immerhin denken, wenn man erwägt, dass die moralische Beurtheilung der Menschen einen relativen Massstab anlegt, die religiöse aber einen absoluten, dass es also allerdings nach jener ein relativ Gutes und Preiswürdiges geben kann, welches doch des Ruhms vor dem vollkommenen Urtheil Gottes entbehrt. So hat ja Paulus auch bei Abraham (Röm. 4, 2) unterschieden zwischen dem Ruhm, den er aus Werken hatte, aber nicht bei Gott, und seiner Rechtfertigung bei Gott aus Glauben. Einen ähnlichen Gedanken hat die protestantische Dogmatik durch die Unterscheidung der justitia civilis und spiritualis angedeutet, ohne ihn freilich bei ihrer Beurtheilung des natürlichen Menschen zur gebührenden Geltung kommen zu lassen.

Das Judenthum.

Dass die Juden vor den Heiden in mancher Hinsicht viel voraus haben, hat auch der zum Apostel bekehrte Pharisäer Paulus nie in Abrede gestellt, sondern ausdrücklich öfters betont. Unter diesen Vorzügen nennt er Röm. 3, 2 in erster Linie den Besitz der göttlichen Aussprüche (*λόγια*), unter welchen nach dem Zusammenhang wesentlich die Verheissungen Gottes an die Väter zu verstehen sind. Die dort nicht folgende weitere Aufzählung wird nachgeholt in 9, 4. Um zu zeigen, wie hoch er sein Volk schätze trotz dessen derzeitigem Unglauben an Christus, zählt er alle Ruhmestitel Israels auf: ihnen gehört die Sohnesstellung, in welche Gott das Volk Israel als sein Eigenthumsvolk vor allen andern Völkern eingesetzt und damit zum Gegenstand seiner besonderen väterlichen Huld erwählt hat; ihnen leuchtete die Herrlichkeit, der Lichtglanz Gottes, in welchen er seine Offenbarungsgegenwart inmitten seines Volkes kleidete; ihnen gehören die Bundesverträge, welche er wiederholt mit den

Vätern geschlossen hat, die Gesetzgebung durch Moses, der Gottesdienst im Tempel, die Verheissungen künftiger Heilszeit, insbesondere die Väter, diese Diener und Freunde Gottes, welche der Stolz und die Zuversicht Israels sind, weil ihre Gerechtigkeit dem ganzen Volk den character indelebilis der Heiligkeit oder Gottgeweihtheit gibt, nach dem stehenden Urtheil der jüdischen Theologie, welches auch Paulus noch getheilt hat, denn er sagt: „Ist der Anbruch heilig, dann ist's auch der Teig, ist die Wurzel heilig, dann sind's auch die Zweige“ (Röm. 11, 16). Und an dieser Würde Israels kann selbst seine jetzige feindliche Haltung zu der Gottesoffenbarung im Evangelium nichts ändern, denn ihre Untreue kann Gottes Treue nicht aufheben. Hat Gott einmal die Väter Israels erwählt und berufen zu Trägern seiner Gnadenverheissungen, so kann ihn das auch jetzt nicht gereuen; also bleibt auch das ungehorsame jüdische Volk noch immer Gegenstand der rettenden Liebe Gottes um der Väter willen (Röm. 11, 28 f. 3, 3). Nächst diesem Erbe der Väter ist aber der höchste Ruhm Israels der Besitz des Gesetzes, aus welchem es den Willen Gottes erkennt, in welchem es überhaupt die feste Ausprägung (*μόρφωσις*) der Erkenntniss und Wahrheit hat, vermöge welcher es ein Führer der Blinden, Lehrer der Unmündigen, ein Licht in der Finsterniss der übrigen Welt zu sein sich bewusst ist (Röm. 2, 17 ff.). Auf den Besitz des Gesetzes setzt der Jude sein Vertrauen, im Eifer um dasselbe glaubt er, um Gott zu eifern, seine eigene Gerechtigkeit, seinen Anspruch auf Leben und Heil, seinen Ruhm vor Gott zu erlangen (Röm. 10, 2 f.). — Wie genau hiermit der Charakter der jüdischen Gesetzesreligion, wie sie sich unter der Zucht der Gesetzeslehrer gebildet hatte, gezeichnet ist, lehrt ein Blick in Weber's Darstellung der altsynagogalen palästinischen Theologie, Cap. 1—5. Je weniger wir bezweifeln können, dass auch der Pharisäer Paulus in diesen Ueberzeugungen seiner Schule, in ihrer Vergötterung des Gesetzes als alleinigen und vollkommenen Heilsmittels, aufgewachsen ist, desto mehr ist des Apostels neue Beurtheilung des Gesetzes geeignet, die gründliche Umwandlung, welche seine Bekehrung in ihm gewirkt hat, in's Licht zu stellen und sein eigenes

Bekenntniss zu bestätigen: „Ich bin durch's Gesetz dem Gesetz gestorben“ (Gal. 2, 19).

Unter ὁ νόμος versteht Paulus zunächst immer das positive mosaische Gesetz und zwar in seiner ungetheilten Ganzheit. Wenn sich ihm auch von hier aus der Begriff so erweitert, dass er auch in dem natürlichen sittlichen Bewusstsein ein in die Herzen geschriebenes Gesetz erkennt*), so ist doch ὁ νόμος schlechtweg ohne nähere Bestimmung immer der specifische Terminus für das positive mosaische Gesetz, so sehr, dass Ausdrücke wie οἱ ἐν τῷ νόμῳ (Röm. 3, 29. 2, 12) οἱ ὑπὸ νόμον (I Kor. 9, 20) geradezu gleichbedeutend sind mit Ἰουδαῖοι (Röm. 3, 19 u. 9. I Kor. 9, 20). Auch der Umfang des Begriffs ist bei Paulus derselbe wie bei allen Juden oder Judenchristen: es bezeichnet zunächst die ganze im alten Testament enthaltene positive Gesetzgebung ohne Unterschied zwischen ethischen oder rituellen Bestandtheilen. weiterhin dann sogar das ganze alte Testament als göttliche Offenbarung, ohne Rücksicht auf den besondern Inhalt, der gerade im einzelnen Fall in Betracht kommt, denn auch Citate aus Psalmen oder Propheten werden als Aussprüche des νόμος angeführt (Röm. 3, 19. I Kor. 14, 21) und besonders wird der ganze geschichtliche Theil des alten Testaments unter dem νόμος mit einbegriffen (Gal. 4, 21. Röm. 3, 21. 31, welche Stellen

*) Dieses in die Herzen geschriebene Gesetz darf übrigens durchaus nicht mit dem christlichen Geistesgesetz verwechselt werden. Es ist auch nicht die Meinung des Paulus, demselben wegen seiner Innerlichkeit einen Vorzug vor dem äusserlichen mosaischen Gesetz zuzusprechen (vgl. vielmehr Röm. 3, 2 mit 9, 4). Jene Innerlichkeit ist ja noch weit nicht die, wo das Gesetz zum eigenen Willensinhalt, zur subjektiven Willensbestimmtheit geworden ist (was das christliche Geistesgesetz ausmacht), sondern „auf dem vorchristlichen Standpunkt stellt sich das Gesetz auch da, wo es als ein innerliches erscheint, dar als das Gebot einer fremden höheren Stimme, einer heiligen Macht, welche der Mensch im Gegensatz gegen seinen verderbten Willen anerkennen muss, es bleibt daher tödtender Buchstabe, mag es als das Gebot äusserer oder innerer Gottesoffenbarung sich darstellen“. So richtig Neander, Gesch. d. Pfl. d. chr. Kr., S. 568; ähnlich Usteri, Paul. Lehrb. S. 36 u. Weiss, Neut. Theol. S. 261: „Es war ein wesentlicher Vorzug, dass die Juden das Gesetz schriftlich fixirt besassen; es stand ihnen dadurch in unerschütterlicher Objektivität gegenüber.“

nur die Deutung zulassen, dass sie auf die folgende Beweisführung aus der alttestamentlichen Geschichte überleiten*). Durchaus abzuweisen ist die Unterscheidung zwischen dem ethischen und dem rituellen Theil des Gesetzes in der Weise, dass Paulus den letztern gar nicht zu dem geoffenbarten Gesetz Mosis, sondern etwa nur zu den *πατρικαὶ παραδόσεις* gerechnet hätte**). Die freie Stellung, die Paulus vom Standpunkt der evangelischen Gesetzesfreiheit überhaupt aus auch zu dem Rituellen einnimmt, beweist sowenig, dass er dasselbe als göttliche und mosaische Offenbarung ignorirt habe, dass vielmehr umgekehrt all' der Aufwand von theologischer Dialektik, mit welcher der Apostel die judaistischen Galater von der Ungültigkeit gerade auch des Ceremonialgesetzes (Beschneidung, Speisegesetze 2, 12. Tagehalten 4, 10) zu überzeugen sucht, der deutlichste Beweis dafür ist, wie sehr dem Apostel dieses Rituelle mit dem Gesetz überhaupt stand und fiel; wäre es ihm ein gar nicht zum eigentlichen Gesetz gehöriges gewesen, dann hätte er sich wahrhaftig die Sache viel leichter machen können, indem er dann, statt zwischen Gesetz und Verheissung, einfach zwischen wirklichem und bloss eingebildetem Gesetz den entscheidenden Schnitt hätte machen dürfen. Uebrigens erwähnt er ja auch (Röm. 9, 4) unter den von Gott geschenkten Vorzügen Israels mitten zwischen der geoffenbarten *νομοθεσία* und den ebenfalls geoffenbarten *ἐπαγγελίαι* die *λατρεία*, den Kultus, also das Ceremonialgesetz, das ihm also etwas von Gott geoffenbartes, sonach sogut wie irgend ein anderer Theil desselben, zum positiven göttlichen Gesetz gehöriges war.

Fragt man aber, wie dann der Apostel vom Gesetz über-

---

*) Die sonst öfter beliebte Deutung, welche hier schon an das ethische Gesetz des christlichen Geistes (Röm. 8) denkt, würde den einfachen Fortgang des Gedankens von 3, 21 an durch einen unmotivirten Absprung unterbrechen.

**) Vgl. z. B. Holsten, a. a. O. S. 401; dagegen die richtige Ansicht von der Einheit des *νόμος*: Usteri, Paul. Lehrbegriff, S. 34 f. Neander, Gesch. der Pflanzung der christlichen Kirche durch die Apostel, S. 507 und 569. Lipsius, Paul. Rechtfertigungslehre, S. 54. Ritschl Altkathol. Kirche, S. 73. Weiss, Neutest. Theol. S. 260 f.

haupt und schlechtweg habe sagen können: es sei πνευματικός, wenn doch das Aeusserliche des Ritualgesetzes auch dazu gehörte, so ist die Antwort: dem Apostel war das Gesetz schon einfach um seines unmittelbar göttlichen Ursprungs willen etwas dem überirdischen also geistlichen Gebiet angehöriges und sonach (um dieses Ursprungs willen) auch geistlichen Charakter tragendes, ohne Unterschied des einzelnen Inhalts; weil in seiner ganzen positiven Gestalt eine Offenbarung des pneumatischen Willens Gottes, desswegen ist es auch seinem ganzen Inhalt nach etwas pneumatisches — nemlich in dem Sinn, dass in allen Theilen des Gesetzes ein pneumatischer Gehalt, ein wesentlicher tieferer Sinn sich finden müsse. Das schloss dann für jene zu Paulus' Zeit gewöhnliche allegorische Betrachtungsweise gar nicht aus, dass die unmittelbare Form eine ungeistige, rein äusserliche sein konnte; und sofern auf diese allein reflektirt wurde, konnte dann sogar das Gesetzeswesen auch wieder als Dienst der weltlichen (sinnlich-äusserlichen) Elemente bezeichnet und mit dem heidnischen Kultus in gleiche Linie gestellt werden; obgleich also seinem Ursprung und wesentlichen Inhalt nach pneumatisch, begründet das mosaische Gesetz doch seiner äussern Form nach einen „schwachen und ärmlichen" sinnlichen Kultus für Anfänger (νήπιοι), die noch nichts Höheres (das Pneumatische in reiner adäquater Darstellungsform noch nicht) ertragen könnten. Also nicht zwischen dem einen Theil des Gesetzes und dem andern, dem Ethischen und dem Rituellen, unterscheidet der Apostel, sondern wenn er überhaupt einmal unterscheidet, so thut er es nur am ganzen ungetheilten Gesetz zwischen seinem geistigen Inhalt und seiner buchstäblichen Form (γράμμα, II Kor. 3, 6 ff.). Und während ihm diese letztere, für sich fixirt, etwas weltliches oder fleischliches war (στοιχεῖα τοῦ κόσμου Gal. 4, 3 oder σάρξ 3, 3 und 6, 12), so liegt doch diese Unterscheidung für gewöhnlich desswegen ferner, weil bei der traditionellen Gewohnheit des Allegorisirens die Form, das Buchstäbliche und Aeusserliche als das völlig unselbstständige Vehikel des tieferen geistigen Gehalts erschien; so z. B. I Kor. 9, 9, wo das Gebot: „Du sollst dem dreschenden Ochsen nicht das Maul verbinden", ohne Weiteres auf die

Lohnwürdigkeit des evangelischen Arbeiters gedeutet (nicht bloss angewendet) wird; oder wenn Gal. 4, 24 die Erzählung von Sara und Hagar auf Gesetz und Evangelium gedeutet wird.

Man könnte nun freilich denken, durch eine konsequente Durchführung dieser typisch-allegorischen Deutung hätte Paulus die Abrogation des Ceremonialgesetzes, um welche sich der Kampf mit den Judaisten zunächst drehte, auf einfachere und mildere Weise durchsetzen können, als durch die schroffe und künstliche Art, wie er das (doch selbst auch für göttlich-geoffenbart gehaltene) Gesetz in rein negative Beziehung zu der Heilsökonomie stellte. Und wirklich sehen wir auch, dass der alexandrinisch gefärbte Paulinismus des Hebräer- und des Barnabasbriefs jenen erstern Weg eingeschlagen hat, und zwar mit viel Beifall seitens der alten Kirche, welcher diese Auffassungsweise des Verhältnisses zwischen Gesetz und Evangelium viel geläufiger war, als die specifisch paulinische. Allein dass Paulus selbst diesen Weg noch nicht einschlug und nicht wohl einschlagen konnte, ist sehr begreiflich. Denn man beachte wohl, dass die jüdische Schule, in welcher die allegorische Ausdeutung zu Paulus' Zeit heimisch war, weit davon entfernt war, durch Hinzudeutung eines geistigen Sinns die Geltung des buchstäblichen Sinns in Geschichte oder Gesetz des Kanons aufzuheben; vielmehr sollte ja die geistige Vertiefung gerade zur Verherrlichung des Gesetzes, also zur Befestigung seiner ganzen, auch buchstäblichen, Geltung beitragen; der geistige Gehalt und die buchstäbliche Form seines geoffenbarten Schriftworts war dem jüdischen Bewusstsein viel zu innig verbunden, als dass man auch nur an die Möglichkeit einer Scheidung beider und einer Aufhebung der letztern hätte denken können. Wie hätte denn nun Paulus hoffen können, durch ebendieselbe Methode das entgegengesetzte Ziel zu erreichen, durch Allegorisirung den Judaisten die Abrogation des Ceremonialgesetzes zu beweisen, während sie ebendadurch das ganze Gesetz, auch nach seinem ceremoniellen Theil, zu verherrlichen und zu befestigen meinten? Aber Paulus konnte daran nicht denken auch schon an und für sich; denn ihm selber war ja keineswegs auf dem Wege solcher allegorisirenden

Spekulation das Bewusstsein von der Nichtgültigkeit des Gesetzes für den Christusgläubigen aufgegangen, sondern vielmehr auf dem völlig andern Weg der Gnosis des Kreuzes Christi; in diesem sah er den radikalen Bruch zwischen dem alten Bund der Gesetzeswerke und dem neuen der Glaubensgerechtigkeit faktisch vollzogen, und für die praktische Anerkennung dieses Bruches zu wirken, war eine seiner Lebensaufgaben; so musste sich ihm denn nothwendig auch in der Theorie das Verhältniss zwischen Gesetz und Glauben als ein rein ausschliessliches, negatives darstellen; woraus dann weiter die keineswegs einfache Aufgabe sich ergab, dieses negative Verhältniss beider mit ihrem beiderseitigen Ursprung in der Offenbarung des Einen Gottes auszugleichen. Diese Aufgabe suchen die meisten dialektischen Erörterungen des Apostels über das Gesetz zu lösen. — Erst also nachdem durch diese Wirksamkeit Pauli die Abrogation des mosaischen Gesetzes für die Christengemeinde prinzipiell ausgesprochen und faktisch zu Bestand gekommen war, konnte man auch daran denken, durch systematische Durchführung der sonst herkömmlichen und auch von Paulus selbst schon beiläufig angewandten Allegorisirung von Gesetz und Geschichte des alten Testaments zwischen Gesetz und Evangelium ein positiv-typisches Verhältniss aufzufinden und also den Bruch weniger schroff, für das offenbarungsgläubige jüdische und kirchliche Bewusstsein weniger drückend zu machen.

Das Bisherige zeigte uns den Apostel Paulus in der Auffassung vom Wesen (Begriff und Ursprung) des Gesetzes in voller Uebereinstimmung mit dem jüdischen Bewusstsein stehend. Um so schwieriger musste seine Stellung werden, da er von dieser gemeinsamen Voraussetzung aus nun doch den Zweck des Gesetzes in das diametrale Gegentheil von dem setzte, was Juden und Judenchristen für den Zweck des Gesetzes ansahen, und zwar diese auf Grund eben jener gemeinsamen Voraussetzung mit augenscheinlich mehr logischem Recht, als Paulus, der das Recht seiner auf der Gnosis des Kreuzes Christi beruhenden These erst auf dem Wege künstlicher Dialektik nachzuweisen versuchen musste. Während nemlich Juden und Judenchristen glaubten, dass das Gesetz,

als von Gott gegeben, heilig, gerecht und gut von Art, auch zum Zweck habe, den Menschen gerecht, gut und Gott gefällig zu machen, so stellte Paulus dem entgegen 1) die Antithese: „Durch des Gesetzes Werke wird kein Fleisch vor Gott gerecht," und 2) die These: „Das Gesetz ist (zwischen Verheissung und Erfüllung oder zwischen Sünde und Erlösung neben herein) gekommen, um der Sünde willen," d. h. einmal zum Zweck der Erkenntniss und dann zum Zweck der Mehrung und Erfüllung der Sünde.

Was die Begründung des ersten Satzes betrifft, so müssen wir unterscheiden zwischen dem Erkenntnissgrund und dem Realgrund. Der Erkenntnissgrund ist aus dem christlichen Bewusstsein von der Bedeutung des Kreuzestodes Christi in der göttlichen Offenbarungsökonomie entnommen und daher nur für ein schon christgläubiges Bewusstsein beweiskräftig; der Realgrund hingegen liegt in der Fleischlichkeit der menschlichen Natur, welche zum Geistesgehalt des Gesetzes a priori im Widerspruch steht.

Obgleich der letztere der objektivere ist, hat Paulus doch gerade in den Hauptstellen, wo er sich mit dem Beweis für die Abrogation des Gesetzes beschäftigt, von ihm keinen Gebrauch gemacht, vielmehr seine Beweise in sehr künstlicher Weise aus der Schrift entnommen; — eine beachtenswerthe Thatsache, welche zeigt, dass der Apostel nicht auf dem Wege psychologischer Spekulation zu seiner originellen Ansicht vom Zweck des mosaischen Gesetzes gelangt ist. Die Heilslehre des Apostels hing nach ihrer negativen wie positiven Seite unmittelbar an der Deutung des Kreuzes Christi. Der Apostel drückt nemlich den für ihn selber entscheidenden Erkenntnissgrund sehr klar so aus: „Käme Gerechtigkeit durch's Gesetz, so wäre Christus vergeblich gestorben", und in gleichem Sinn: „Wenn ein Gesetz gegeben wäre, das lebendig machen könnte, so käme die Gerechtigkeit in Wahrheit aus dem Gesetz" und nicht aus dem Glauben an den Gekreuzigten, der Kreuzestod wäre also zweck- und fruchtlos geschehen. Nach diesen Stellen (Gal. 2, 21. 3, 21) ist der Gedankengang des Apostels einfach der: Der Kreuzestod Jesu als des Messias kann unmöglich als ein zufälliges, zweck- und grundlos von Gott zu-

gelassenes Ereigniss betrachtet werden; sein Zweck aber kann kein anderer gewesen sein, als die Beschaffung der wahren Gerechtigkeit. Ist nun aber das zu diesem Zweck führende Mittel der Tod Christi (resp. der Glaube daran), so ist eben damit dem Gesetz seine bis dahin angenommene Bedeutung, als Mittel zur Gerechtigkeit zu dienen, abgesprochen; denn von diesen zwei Mitteln: Tod Christi und Gesetz Mosis, die mit einander so wenig zu schaffen haben, wie Glauben und Thun (Gal. 3, 10—12), kann nur entweder das eine oder das andere das richtige Mittel zum Zweck sein; ist diess nun, wie dem Christen ansich feststeht, der Tod Christi, so kann es nicht auch noch zugleich das Gesetz sein; dessen Heilsbedeutung als Mittel zur Gerechtigkeit ist schlechthin ausgeschlossen durch die des Todes Christi. Wie sich der Apostel diesen Zusammenhang von Grund und Folge im Einzelnen näher dogmatisch vermittelt dachte, diess gehört noch nicht hierher, sondern in die Lehre von Erlösung und Rechtfertigung; hier war nur die Thatsache zu konstatiren, dass der logische Grund für die eigenthümliche Ansicht des Apostels über den Zweck des Gesetzes in der Wurzel seines christlichen Bewusstseins, in seinem Glauben an den Gekreuzigten zu suchen ist.

Der Realgrund nun aber für die Unmöglichkeit einer Gesetzesgerechtigkeit liegt nicht im Gesetz als solchem; dieses ist vielmehr heilig, recht und gut, ja es ist, ob ihm gleich die Kraft des *πνεῦμα ζωοποιοῦν* völlig abgeht, doch *πνευματικός* (wenigstens seinem wesentlichen Gehalt nach, wobei allerdings ausser Betracht bleibt, dass es in Rücksicht auf seine Form, als *γράμμα*, doch auch dem Gebiet des Weltlich-Fleischlichen angehört). Der Grund davon, dass das Gesetz, obgleich *πνευματικός*, doch nicht kann *ζωοποιῆσαι*, liegt in der Natur des Menschen, in seinem Verkauftsein unter die Sünde, in seinem Fleischlichsein. Weil der natürliche Mensch als *σάρκινος* unter der Herrschaft des materiellen Prinzips, der *σάρξ*, steht, so findet der geistige Wille Gottes und dessen Offenbarung im Gesetz bloss einen formalen Anknüpfungspunkt am *νοῦς* des Menschen und dessen kraftlosem gutem Trieb, in der Wirklichkeit des Lebens aber bricht sich die Forderung des dem Menschen äusserlichen Gotteswillens an der

realen Energie des ihn innerlich beherrschenden Fleischestriebes; dieser unterwirft sich dem Gesetz nicht und kann das gar nicht thun, weil sein Wesen eben besteht in *ἐπιθυμεῖν κατὰ πνεύματος*, also auch *κατὰ νόμου* (Röm. 8, 7 mit Gal. 5, 17). Fragt man aber weiter, warum das Gesetz nicht die Macht des Fleisches zu überwinden und trotz derselben seinen eigenen göttlich-geistigen Gehalt zum wirklichen Thun zu bringen vermöge, so ist im Sinne des Paulus darauf zu antworten: weil der materiellen Substanz des Fleisches nur die entgegengesetzte Substanz des Geistes, wenn sie als wirkliche und wirksame Kraft der Belebung in den Menschen eingeht, obzusiegen vermag; das Gesetz kann nicht *ζωοποιῆσαι* (Gal. 3, 21), weil es eben nicht selber *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, reale Lebenskraft und wirksames Belebungsprinzip ist, nicht Ausfluss göttlichen Wesens, das auch im Menschen eine göttlich-geistige Lebendigkeit herstellen würde, wie das *πνεῦμα*, sondern bloss Ausdruck des göttlichen Willens, welcher der Realität des gottwidrigen Fleisches gegenüber nur ideale und darum unkräftige Vorstellung bleibt. Diess kommt nun zwar allerdings für unsere Anschauungsweise zuletzt doch auf den Gedanken hinaus, dass das Gesetz eben wegen seiner Aeusserlichkeit nicht die wahre Gerechtigkeit, das innerliche Gutsein des Willens selbst, bewirken kann, weil es als abstraktes Sollen, als wesenloser Imperativ dem wirklichen Wollen eben immer gegenübersteht, und sonach dieses nicht innerlich beleben, nicht zur inneren Einheit mit dem Guten umwandeln, sondern höchstens zur äussern Unterwerfung in äussern Thaten bewegen kann (*ἔργα τοῦ νόμου*), wobei doch das eigenwillige Begehren (das *ἐπιθυμεῖν κατὰ τοῦ πνεύματος*) ungebrochen bleibt. Es kommt also, ansich betrachtet, auf dasselbe hinaus, ob man sagt, die Unmöglichkeit der Gesetzesgerechtigkeit liege am Fleisch, oder liege an der Aeusserlichkeit*) des Gesetzes, sofern eben

---

*) Nur dass man bei dieser „Aeusserlichkeit" jedenfalls nicht bloss an die positive Form des mosaischen Gesetzes denken darf, vielmehr an die dem Gesetz als solchem, sonach auch dem Gewissensgesetz, eigene Bestimmtheit, dem Willen, sofern und solange er noch ein rein subjektiver ist, als objektive Macht gegenüber, resp. im Gegensatz zu ihm

mit beidem die Gegensätzlichkeit zwischen dem subjektiven Wollen und objektiven Sollen, dem sündigen Eigenwillen und dem heiligen Gotteswillen ausgedrückt wird, eine Gegensätzlichkeit, die nicht vom Menschen aus überwunden werden kann, weil er ja eben in ihr befangen ist, sondern die nur durch die neue Offenbarung Gottes im Evangelium, dieser „Kraft Gottes zur Seligkeit", zu überwinden ist. Aber so gewiss hierin die eigentliche Idee und die grosse bleibende Wahrheit der paulinischen Lehre von der Unmöglichkeit der Gesetzesgerechtigkeit liegt, so ist doch nicht zu übersehen, dass die unmittelbare Form seiner Darstellung durch den seine ganze Weltanschauung beherrschenden Gegensatz von Fleisch und Geist bedingt ist. Nirgends führt er auf die Aeusserlichkeit des Gesetzes seine Unmacht zurück*), sondern stets nur auf den Widerstand der *σάρξ*; auch II Kor. 3 heisst das Gesetz tödtender Buchstabe nicht etwa mit Rücksicht auf das psychologische Verhältniss von Gebot und Wille, sondern einfach desswegen, weil es in rechtsgültig feststehender Form (*γράμμα*) das Todesurtheil (*κατάκρισις*) dem Sünder verkündigt, als Strafstatut von positiver Geltung. Auch ist die Meinung nicht die, dass die *ἔργα νόμου* desswegen zur Gerechtigkeit vor Gott ungenügend seien, weil das äusserliche Gesetz bloss äusserliche *ἔργα* fordere, sodass also zwar dem Gesetz durch jene *ἔργα* (die äusserliche und sinnlich motivirte „Legalität") Genüge geschähe, aber nicht dem in's Herz sehenden Gott, dem nur wahre „Moralität" genüge. Das ist eine dem unmittelbaren Sinn der paulinischen Dar-

---

zu stehen. Diese in der Natur dieses ethischen Verhältnisses liegende Bestimmtheit tritt nur beim positiven mos. Gesetz besonders auffallend hervor, ist aber keineswegs ihm ausschliesslich eigen. Daher hat, was Paulus zunächst von jenem aussagt, seine bleibende Bedeutung für jeden Gesetzesstandpunkt, wie er in der Geistesentwickelung der Menschheit ja immer wiederkehrt und zeitweise auch wieder zum herrschenden Typus der ganzen Christenheit werden kann.

*) Diess gegen die Darstellung bei Neander, a. a. O. S. 508 ff. u. 573 ff. Usteri, S. 55 ff. Lipsius, S. 65 ff., welche die moderne psychologische Auffassung zu unmittelbar in das Paulinische eintragen.

stellung ganz fernliegende moderne Wendung*). Sondern die ἔργα νόμου können nicht gerecht machen, 1) weil damit die Gerechtigkeit aus dem Glauben nach der Verheissung aufgehoben wäre, und 2) weil der Mensch als Fleisch dem Gesetz Gottes gar nicht wahrhaft unterthan sein kann, da das φρονεῖν des Fleisches von Natur eine ἔχθρα εἰς θεόν ist, sodass also wirkliche Erfüllung des νόμος τοῦ θεοῦ oder wirklich vollkommene ἔργα τοῦ νόμου gar nicht möglich sind. Wie sehr aber dieser Realgrund für Paulus ein bloss sekundärer und abgeleiteter ist, das ergibt sich schon daraus, dass er da, wo die Reflexion auf die Glaubensgerechtigkeit zurücktritt, auch sofort wieder ganz unbefangen von ποιηταὶ τοῦ νόμου redet, von ἔργα und ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν, wofür beim Gericht ein Jeder die entsprechende Vergeltung bekommen werde (Röm. 2, 6—13). Diess „ἔργα, ποιητὴς νόμου" einfach vom Glauben zu verstehen, als dem allein wahren Werk, das vor Gott gelte, ist ein der Verlegenheit protestantischer Exegeten zu gut zu haltender, aber gänzlich unstichhaltiger Nothbehelf, denn 4, 4 f. werden ἐργάζεσθαι und πιστεύειν, μισθὸς und χάρις vielmehr als ausschliessliche Gegensätze dargestellt. Aber auch die Früchte des Glaubens in jenen ἔργα zu suchen, berechtigt der Zusammenhang keineswegs, der ganz allgemein von Juden und Heiden handelt. Man wird also zugestehen müssen, dass in Röm. 2 Paulus vom Standpunkt der allgemein moralischen und speciell jüdisch-gesetzlichen Anschauung aus urtheilend die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung und eines Lohns derselben voraussetzt**). Wäre er von der Psychologie aus auf seine neue

---

*) Bei dieser Wendung fiele ja immer wieder das Ungenügende der ἔργα τοῦ νόμου dem mosaischen Gesetz zur Last, als ob dieses sich mit bloss äusseren ἔργα begnügte. Von dieser — übrigens auch ansich unrichtigen — Voraussetzung war aber der Apostel, der im Gesetz eine heilige und gute Offenbarung des pneumatischen Willens Gottes sah, weit entfernt. Es trifft daher auch die Baur'sche Kritik des Begriffs der ἔργα τοῦ νόμου nicht die paulinische Lehre selbst, sondern nur deren rationalisirende Deutungen (Baur, N. Tle Theol. S. 179.).

**) Wiefern sich eine Vermittlung dieses moralischen Urtheils mit seiner dogmatischen Lehre durch die Unterscheidung des relativen und ab-

Gesetzeslehre gekommen, dann wäre ihm diese Anschauungsweise (Röm. 2) schwerlich mehr möglich gewesen; wohl aber dann ist's begreiflich, dass sie ihm überall da wieder eintrat, wo die logischen Prämissen seiner veränderten Gesetzeslehre (die Gnadenlehre) ihm fern lagen, wenn wir voraussetzen, dass ihm der eigentlich entscheidende Grund zu seiner neuen Gesetzeslehre in seiner christlichen Erlösungslehre gelegen ist.

Wenn nun aber das Gesetz durch den Widerstand des Fleisches so geschwächt wird (Röm. 8, 3), dass es nie wirkliche Gerechtigkeit im Menschen bewirken kann, ist es dann nicht völlig zwecklos von Gott gegeben? Nein, sondern es hat allerdings seinen Zweck, nur aber ist dieser znnächst das gerade Gegentheil von dem gewöhnlich angenommenen. Nicht zum Zweck der Gerechtigkeit, sondern gerade umgekehrt zum Zweck der Sünde ist es gegeben (*τιῶν παραβάσεων χάριν* Gal. 3, 19*). Und zwar diess in dem doppelten Sinn: Es soll die Sünde, die vorher unbewusst im

---

soluten Massstabs denken lasse, wurde oben (S. 86) angedeutet. Für die vorliegende Frage war nur die — von Paulus selbst nicht vermittelte — Differenz beider Standpunkte zu konstatiren. Vgl. Baur, N. T. Theol. S. 181. Weizsäcker, Apostol. Zeitalter, S. 101 f.

*) Die Deutung dieser Worte: „um den Uebertretungen zu wehren" (De Wette, Rückert) ist ein starkes Missverständniss. Einmal ist sie sprachlich unzulässig, denn *χάριν* heisst überall: zu Gunsten, und nicht: zur Abwehr. Dann widerspricht sie dem ganzen Zusammenhang, der eben nur die Unfähigkeit des Gesetzes, zur Gerechtigkeit zu verhelfen oder der Sünde zu wehren, darthun will. Ferner widerspricht sie den klaren Worten des Apostels in Röm. 5, 20 und 7, 13, wonach jeder Zweifel ausgeschlossen ist, dass er die Steigerung der Sünde und Mehrung der Uebertretungen als nächsten Zweck des Gesetzes ansah und nicht das Gegentheil davon. Ueberdiess liegt es im paulinischen Begriff der *παράβασις*, dass sie als positive Gebotsübertretung das Dasein des Gesetzes schon voraussetzt, also das Gesetz nicht erst infolge der *παραβάσεις* mit dem Zweck ihrer Beschränkung gegeben sein kann. — Vgl. Usteri, S. 64 (der übrigens, wie auch Baur, den Zweck zu einseitig in das Bewusstsein von der Sünde setzt). Das Richtige s. Weiss, a. a. O. S. 265. Lipsius, a. a. O. S. 75. Ritschl, a. a. O. S. 73. Hausrath, neutest. Ztgesch. II, 473. Comm. von Meyer und Hilgenfeld. Weizsäcker, Ap. Zeitalter, S. 136. Monographieen über das Gesetz bei Paulus von Grafe, Zahn, Sam. Cler, Menegoz.

Menschen ihr Wesen hat, zum Bewusstsein bringen als das, was sie ist, und zugleich die latente Kraft der Sünde zur vollen Erscheinung und Entwickelung mittelst Steigerung ihrer thatsächlichen Aeusserungen anstacheln. — Die Sünde ist auch schon, ehe das Gesetz durch Mosen gegeben wurde, in der Welt vorhanden gewesen, und ist auch im einzelnen Menschen, ehe er sich des Gebots bewusst wird, vorhanden (Röm. 5, 13. 7, 7). nemlich als der böse Trieb im Fleisch; aber so, bei ihrem bloss objektiven Dasein, fehlt noch das subjektive Bewusstsein des Ich um das Nichtseinsollen seines sündigen Zustands oder Thuns, fehlt also noch die Zurechnung der Sünde als einer persönlichen Verschuldung, fehlt also das Schuldgefühl, in welchem erst das Ich den Stachel seines Widerspruchs mit sich selbst und mit Gott empfindet. Insofern kann dieser Zustand der relativen kindlichen Unschuld, in welchem das Böse nur objektiv da ist, nicht aber für das subjektive Bewusstsein, also nicht als die eigene That des Ich gewollt und nicht für sein Gefühl mit dem Schmerz der Schuld behaftet ist, in gewissem Sinn als Zustand des „Lebendigseins“, des ungehemmten Lebensgefühls, weil ungestörter innerer Harmonie bezeichnet werden (Röm. 7, 9). Aber dieser Zustand konnte bei der Menschheit und kann bei jedem Individuum nur so lange dauern, als die Sünde in ihm „todt ist“, d. h. als das Bewusstsein über die Sünde noch nicht erwacht ist; er hört also sofort auf, wenn das Gesetz mit seinem Gebot: *μὴ ἐπιθυμήσεις* dem von der *ἐπιθυμία τῆς σαρκός* naiv beherrschten Menschen entgegen tritt. Damit geschieht sofort, dass die vorher todte Sünde „auflebt“, d. h. zum Bewusstsein kommt als das, was sie ist: als Widerspruch gegen den (ausgesprochenen) Willen Gottes oder als Uebertretung des (positiven) Gebotes; damit hört sie auch auf, unzurechenbar zu sein, sie wird jetzt zugerechnet als eigene, bewusste Verschuldung des Ich. Daher: „ohne Gesetz keine *παράβασις*, kein *ἐλλογεῖσθαι*“, beides erst Folge des *μὴ ἐπιθυμήσεις*; vgl. 4, 15. 5, 13. 7, 7—9. Schon durch dieses Erwachen des Schuldgefühls ist der vorhergehende Zustand der inneren Harmonie, des ungestörten Lebensgefühls zerstört und an seine Stelle tritt

der empfundene Zwiespalt in sich selbst und mit Gott, der als verdammender Zorn Gottes gefühlt wird und das freudige Lebensgefühl vernichtet: ἐγὼ ἀπέθανον 7, 10. Das Gesetz κατεργάζεται ὀργὴν — θάνατον 4, 15. 7, 13. Insofern nun erst durch das Hinzutreten dieses uneigentlichen Todes oder der durch's Gesetz gewirkten Unseligkeit des Schuldgefühls der leibliche Tod seinen peinlichen Stachel als Sündenstrafe erhält, insofern kann vom Gesetz gesagt werden, dass es der Sünde die Kraft gebe, wodurch sie der Stachel des Todes wird, oder kurz, dass der Buchstabe des Gesetzes „tödte“ (I Kor. 15, 56. II Kor. 3, 6). Doch nicht bloss in diesem Bewusstseinsprozess besteht das Aufleben der Sünde aus Anlass des Gebots; im innigsten Zusammenhang damit steht auch die faktische Steigerung ihrer Aeusserung. Denn die inwohnende Sünde, der sündige Hang des Fleisches nimmt am Gebot Anlass, das Verbotene als ein erstrebenswerthes Gut vorzuspiegeln und durch diesen „Betrug“ die vorher noch naive Begehrlichkeit aufzuregen, so dass nun erst recht allerlei Begierden erwachen und diese durch den Stachel des Verbots noch gereizt, zum eigenwilligen Gelüste werden und nun erst recht die Energie bekommen (7, 5. 8), den Willen herrisch zu knechten, so dass das Gebot die Uebertretungen, denen es wehren sollte, nur vielmehr zahlreicher hervorruft. So ist das Gesetz der Reiz, der die latente Sünde veranlasst, ihre ganze Energie zu entfalten, damit die Sünde als Sünde und zwar „als überaus sündig“ zur Erscheinung komme und damit zugleich ihre Folge, dass sie den Tod zur Frucht hat, immer fühlbarer werde (v. 5. 13).

Alles diess ist nun aber nach dem Apostel nicht etwa bloss erfahrungsmässige Wirkung des Gesetzes, sondern der göttliche Zweck mit demselben. Das ist eben das eigenthümlich Neue, dem jüdischen Bewusstsein so gänzlich Paradoxe und so tief Verletzende, dass das Gesetz, diese Offenbarung des heiligen Gotteswillens, nicht etwa nur zur zufälligen Wirkung, sondern zum direkten Zweck haben soll, statt der Sünde zu wehren und Gerechtigkeit zu wirken, vielmehr die Sünde zu steigern und Zorn zu wirken. Für den Apostel aber war diess geradezu ein Kardinalpunkt. Damit, dass das Gesetz als Sündemittel dargestellt wurde,

war auf's schärfste jedes Band, das es für das jüdische und auch noch judenchristliche Bewusstsein mit dem Heilsziel als Mittel oder Bedingung verknüpft hielt, durchschnitten, das Gesetz war aus dem positiven Kausalzusammenhang mit dem Heil in jeder Hinsicht, sei es als alleinige oder als Mitursache für das Heil, ausgeschieden und ebendamit war ihm jede positive Bedeutung und Gültigkeit für die Zeit der Heilserfüllung abgesprochen.

Aber wie konnte das Gesetz nur temporäre Gültigkeit haben und zugleich Offenbarung des ewigen Gotteswillens sein? und wie konnte es Offenbarung des heiligen Gotteswillens sein, wenn es zum Zweck hatte, die Sünde zu fördern? Diese naheliegende Frage löste der Apostel nun dadurch, dass er den angegebenen nächsten Zweck des Gesetzes wiederum als ein negativ vorbereitendes (nicht positiv verursachendes) Mittel zum letzten Zweck des Heilswillens, zur Erlösung durch Christum nachwies. Ausgeschieden aus dem positiv ursächlichen Zusammenhang der Heilsökonomie, konnte das Gesetz doch recht wohl als ein negatives Moment in die Heilsvermittlung eingefügt werden und so mit dem durch alle seine verschiedenen Vermittlungen hindurch in sich einigen göttlichen Heilswillen, wenn nicht in unmittelbarer, so doch in mittelbarer Beziehung verbleiben. Diess ist nun also die Stellung, die der Apostel dem Gesetz der Heilsökonomie gegenüber anweist: es tritt zwischen die Sünde und die Erlösung, als Mittelzweck auf die letztere hin, mitten hinein (Röm. 5, 20). — Aber für diese aus dogmatischer Reflexion über das Verhältniss von Gesetz und Evangelium hervorgegangene Theorie bedurfte nun der Apostel auch einen exegetischen Nachweis. Er fand ihn in dem zeitlichen Verhältniss zwischen der ersten Offenbarung des Heilswillens an Abraham und der Offenbarung des Gesetzes durch Moses.

Dem Abraham wurde, wie Röm. 4 und Gal. 3 ausgeführt wird, die Verheissung des Erbes, die Grundlage der Heilsökonomie, zu Theil als Gnadenverheissung, d. h. in dem Sinn, dass sie ein freies Gnadengeschenk Gottes sein sollte. Erst nachher kam das Gesetz zu der schon 430 Jahre vorher bestätigten Gnadenverheissung hinzu. Wenn nun der

Zweck dieses Gesetzes der gewesen wäre, dass die Erlangung des Erbes durch das Thun des Gesetzes bedingt sein sollte, so wäre das Erbe Lohn eines Verdienstes und nicht mehr Geschenk der Gnade, denn der Lohn verdienstlichen Thuns ist Schuldigkeit und nicht Gnadengeschenk. Es wäre also in diesem Fall eine vorhergehende testamentlich sanktionirte Willensäusserung Gottes — die Verheissung des Erbes als eines Gnadengeschenks — durch nachträgliche „Hinzuverordnung" (ἐπιδιατάσσεται Gal. 3, 15) einer Bedingung, an deren Erfüllung die Erlangung des Verheissenen geknüpft wäre, in ihrem ursprünglichen Sinn so wesentlich alterirt, dass diess geradezu einer Aufhebung der ganzen Gnadenverheissung gleich käme (ἀθετεῖ ibid.). Ist nun eine solche nachträgliche Alteration oder Aufhebung einer testamentlich sanktionirten Willensäusserung schon bei Menschen unzulässig, wie viel weniger ist es denkbar, dass Gottes Testament an Abraham, das mit Hinblick auf Christum feierlich bekräftigt worden ist, durch das spätere Hinzukommen des Gesetzes wieder aufgehoben, resp. in seinem wesentlichen ursprünglichen Sinn, als Verheissung eines Gnadengeschenks, alterirt werden sollte! Dass das Gesetz der Verheissung untergeordnet sei, ergibt sich aber ferner auch aus der Art der Gesetzgebung, denn sie erfolgte, wie Paulus nach der jüdischen Legende annahm, „durch Kundgebung der Engel und unter Vermittlung des Moses". Zwar will Paulus, indem er das Gesetz durch Engel promulgirt sein lässt (δι᾽ ἀγγέλων διαταγείς), selbstverständlich nicht dessen göttlichen Ursprung leugnen, wie Ritschl Gal. 3, 19 deutet, sondern er will nur sagen, dass es nicht ebenso u n m i t t e l b a r, wie die Verheissung, von Gott komme, sondern durch doppelte Mittlerschaft, der Engel und Mosis, vermittelt worden sei; und dieser Umstand scheint ihm insofern bedeutsam zu sein, als eine Mittlerschaft immer eine Mehrheit von kontrahirenden Parteien voraussetze, deren Wille in Einklang gebracht werden müsse. Der so zu Stande gekommene Gesetzesbund war also ein gemeinsames Produkt mehrerer Willen, des göttlichen und menschlichen, ebendarum nicht von gleicher unbedingter Gültigkeit, wie die Verheissung, die nur von dem Einen Gott selbst gegeben worden ist und so nur auf seinem

Willen ruht, unabhängig von der Mitwirkung wandelbarer und unverlässlicher menschlicher Willen. Paulus findet also in der Art und Weise der Gesetzgebung eine Bestätigung desselben Gedankens, den er eben vorher aus dem Zeitverhältniss zwischen Verheissung und Gesetz gefolgert hatte: jene ist von unbedingter und unveränderlicher Geltung, dieses nur von bedingter und temporärer, jene ist Ausdruck des reinen und vollkommenen Gotteswillens, dieses nur Ausdruck des relativen, an Mittler und Mittel sich bindenden Gotteswillens, jene hat ebendarum zum Inhalt den bleibenden Endzweck, dieses ist nur ein vorübergehender Mittelzweck der göttlichen Offenbarung. Und zwar konnte dieser nur darin bestehen, dass das zu der Verheissung hinzutretende Gesetz die Erfüllung der Verheissung in ihrem ursprünglichen Sinn vorbereiten und sicherstellen sollte. Sichergestellt aber wurde die Erlangung des Erbes *als eines Gnadengeschenks* dadurch, dass jeder andere Weg zur Erlangung desselben als unmöglich erwiesen wurde. Diess geschah nun eben durch das Gesetz; es sollte keineswegs die Menschen aus dem Verschluss der Sünde, aus ihrer Gefangenschaft im Kerker der Sünde losmachen und zur Gerechtigkeit führen, sondern im Gegentheil sie in diesem Verschluss bewachen, damit sie nicht etwa versuchen sollten, sich selbst zu erlösen; es sollte sie stets ihrer Gebundenheit in der Sklaverei der Sünde eingedenk erhalten, damit sie das Heil auf keinem andern Wege zu erlangen suchen könnten, als auf dem von Gott gewollten und allein dem Sinn der Verheissung entsprechenden Wege des Glaubens. So ist das Gesetz der Kerkermeister, der die im Kerker der Sünde verschlossenen Menschen bewacht, damit sie die Erfüllung der *Gnaden*verheissung als solche im Glauben hinnehmen und nicht durch Werke erstreben sollten; mit einem andern Bild: es ist das Gesetz der Zuchtmeister, der den Knaben in seiner Unfreiheit erhält bis auf die Zeit, wo er fähig sein wird, das ihm bestimmte Sohnesrecht auf dem gottverordneten Wege des Glaubens zu erlangen.

Diess ist der Sinn der Stelle Gal. 3, 22—24. Von einer Beschränkung oder Zügelung der sündigen Lust ist auch hier nicht die Rede, sowenig als in v. 19. Das *συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν* kann nach dem Zusammen-

hang und nach der ganz ähnlichen Parallelstelle Röm. 11, 32 nichts anderes heissen als: Gott hat nach dem Zeugniss der Schrift alle Menschen unter die Herrschaft der Sünde gefangen gegeben; und in dieser Gefangenschaft stehen sie unter der Wache des Gesetzes, sofern dieses sie nie dem fesselnden Bewusstsein ihrer Unmacht entrinnen lässt*). Derselbe Gedanke ist aber auch in dem andern Bild vom παιδαγωγός ausgedrückt; als solcher liess das Gesetz vermöge des Zwangs der Zucht das Bewusstsein des Sohnesrechts nicht aufkommen bis auf den Zielpunkt hin, wo die Verheissung der υἱοθεσία zur Erfüllung kam; damit hatte dann die Unterwerfung unter den Zwang und das Knechtsjoch des Pädagogen ein Ende und trat das Sohnesrecht an die Stelle (v. 25. 26). Hiernach haben wir bei diesem Begriff der Gesetzespädagogie auch nicht unmittelbar an die Weckung des Erlösungsverlangens, als eine positive Vorbereitung auf die Erlösung hin, zu denken; der nächte Gedanke ist nur der einer Gebundenheit, welche das eigenmächtige Erstreben des Heils auf einem andern als dem von Gott vorgesehenen Weg des Glaubens verhütet, damit die Erfüllung der Verheissung Allen wirklich nur als Glaubensfolge (ἐκ πίστεως v. 22) zu Theil würde und also nicht etwa der eine Theil (Juden) noch auf dem besondern Weg des ἐργάζεσθαι die Verheissung κατ' ὀφείλημα statt κατὰ χάριν suchen sollte. Das Gesetz ist nach dieser Auseinandersetzung nur das negative Mittel, welches jeden andern Weg als den des Glaubens von vorneherein abschneiden und unmöglich machen soll. Wie aber der Glaube selbst entstehe, darüber enthält unsere Stelle keine unmittelbare Andeutung. Mittelbar ist freilich in jenem Negativen, von dem es sich hier zunächt handelt, auch das Positive enthalten, dass das Gesetz, indem es die Unmöglichkeit einer subjektiven selbsterworbenen Gerechtigkeit zum Bewusstsein bringt, das Verlangen nach dem von Gott selbst geordneten Heils-

---

*) Vgl. Meyer und Hilgenfeld, Comm. Lipsius, S. 79 ff. Weiss, S. 266. Usteri, S. 65 f. Grafe. Cler. Menegoz. Dass es übrigens nicht ganz genau ist, wenn man die Weckung des Erlösungsbedürfnisses durch's Gesetz unmittelbar in unserer Stelle findet, bemerkt richtig Holsten, S. 316 ff., welchem Hausrath, a. a. O. S. 474 folgt.

mittel wach ruft. Insofern findet unsere Stelle ihre Ergänzung nach der psychologischen Seite hin in der Darstellung Röm. 7, 24, wo der Kampf zwischen Gesetz und Fleisch zu dem Rufe drängt: „Ich elender Mensch, wer wird mich retten von diesem Todesleib?“ Auch hier also, beim Gesetz, haben wir wieder dieselben zweierlei Betrachtungsweisen, wie oben bei der Sünde: die objektiv-theologische und die subjektiv-anthropologische, beide theils einander parallel, theils auch ununterscheidbar durch einander laufend. Nach der ersteren haben die einzelnen Momente der Menschheitsentwickelung oder Religionsgeschichte: Sünde (Adam), Verheissung (Abraham), Gesetz (Moses), Erlösung (Christus) ihre Verknüpfung in der objektiven Einheit des göttlichen Rathschlusses, der gerade in der Mannigfaltigkeit und relativen Gegensätzlichkeit seiner Wege bei der Einheit des Ziels die Fülle seiner Weisheit entwickelt (Röm. 11, 33 mit Beziehung auf 32); nach der andern Betrachtungsweise aber verlaufen jene Momente als Phasen eines geistigen Entwicklungsprozesses des Menschen und der Menschheit, eine die andere vorbereitend, eine durch die andere sich vermittelnd*). Jenes erste liegt zu Grunde der Erörterung in Röm. 11, auch Röm. 5, 12—21 und besonders in Gal. 3, diess zweite findet sich in Röm. 7 und in etwas anderer Wendung Gal. 4, sofern hier das Bild von der Gesetzespädagogie zu dem Gedanken einer kindlichen Entwickelungsstufe der Menschheit führt, welche der kindschaftlichen Freiheit als natürliche Vorbereitungsstufe vorausgehe, wobei also die Gesetzesknechtschaft nicht als positive Veranstaltung des göttlichen Rathschlusses mit der Abzweckung auf die Gnadenoffenbarung hin, sondern als naturgemässe Folge der Unreife im ersten Entwickelungsstadium der Menschheit erscheint. Doch ist auch hier wieder das Ende der Unmündigkeitsperiode nicht vom Eintritt der natürlichen Reife, sondern von der göttlichen Vorausbestimmung (προθεσμία v. 2) bedingt; und umgekehrt ist Röm. 11 die vom göttlichen Rathschluss bestimmte Aufeinanderfolge der religionsgeschichtlichen

---

*) Vgl. hiezu auch die ähnlichen Andeutungen bei Holsten, a. a. O. S. 317, Anm. und S. 419.

Momente doch auch wieder psychologisch durch Glauben und Unglauben der Juden oder Heiden vermittelt.

Fragen wir schliesslich, ob und wieweit es dem Paulus gelungen ist, seine eigenthümliche Lehre vom Gesetz mit dem Glauben an dessen unmittelbar göttlichen Ursprung zu vermitteln und sie dem offenbarungsgläubigen, auf dem Boden der theokratischen Geschichte fussenden Judenthum und Judenchristenthum annehmlich zu machen, so werden wir ebensosehr den Scharfsinn des Apostels bewundern müssen, der das Unmögliche möglich zu machen, das ideale Recht der neuen tiefsinnigen Welt- und Geschichtsbetrachtung mit dem Buchstaben der geschichtlichen Religion Israels zu vermitteln versuchte; als wir zugleich so billig sein müssen. dem Judenthum und Judenchristenthum das reale Recht vom positiven Standpunkt des Buchstabens und der Geschichte aus zu belassen. So tiefsinnig auch und so wahr vom Standpunkt christlicher Geschichtsphilosophie aus das Verhältniss ist, welches der Apostel zwischen dem Gesetz und dem göttlichen Heilswillen statuirte, und so scharfsinnig im Einzelnen die Dialektik ist, mit welcher er dieses Verhältniss Röm. 4 und Gal. 3 aus der Stellung des Gesetzes zur Verheissung zu beweisen suchte, so ist gleichwohl nicht zu leugnen, dass dieses alles der geschichtlichen Intention der Gesetzgebung fern lag und im Buchstaben des Gesetzes gänzlich ohne Grund ist. Es ist für das auf dem geschichtlichen Boden des alten Testaments stehende Bewusstsein einfach selbstverständlich, dass das Gesetz nicht dazu gegeben sein wollte, um durch seine Nichterfüllung die Sünde zu steigern, sondern dazu, um erfüllt zu werden und dadurch zur Gerechtigkeit zu führen. Es konnte einem solchen Bewusstsein auch durchaus nicht einleuchten, dass dieser Zweck des Gesetzes mit der Verheissung an Abraham in irgend einem Widerspruch stehen solle, wie Paulus deducirte; ihm schien es vielmehr selbstverständlich, dass Gott bei dem Bund, den er mit Abraham schloss, die Segensverheissung für den Samen Abrahams nur unter der (ob ausgesprochenen oder stillschweigenden — gleichviel) Voraussetzung gab, dass auch der Same Abrahams sich zur Gegenleistung des Gehorsams gegen den göttlichen Willen, also der Erfüllung des nach-

folgenden Gesetzes verpflichte; an diese also, als an die conditio sine qua non, schien ihm auch unabänderlich die Erfüllung der Verheissung an Abraham geknüpft; wie wäre es denn auch sonst ein Bund, wenn nicht Leistung und Gegenleistung sich entsprächen? Und wenn auch das Gesetz, die der Verheissung entsprechende Verpflichtung zur Gegenleistung Israels, erst 430 Jahre später als die Verheissung erfolgte, so war ja doch schon durch die anfängliche Uebernahme der Beschneidung als des Bundeszeichens die Bundesverpflichtung seitens Abrahams eingegangen und sonach die Verheissung von Anfang schon an eine menschliche Leistung, als ihre unerlässliche condition sine qua non, geknüpft; und so ist also das Gesetz keineswegs als Fremdes zwischen Verheissung und Erfüllung nebenhereingekommen, sondern ist die nothwendige Ergänzung der Verheissung, und das Thun des Gesetzes ist die nicht bloss temporäre, sondern bleibende und noch gültige Vorbedingung der Erfüllung der Verheissung. Machte Paulus gegen solche naheliegende Entgegnungen seiner judaistischen Gegner geltend, dass die Verheissung an Abraham von Gott zum voraus schon im Hinblick auf Christum bestätigt worden sei (*προκεκυρωμένην εἰς Χριστόν* Gal. 3, 17 vgl. 16), sofern der testamentarische Wortlaut *τῷ σπέρματι* (und bei einem Testamente muss ja der Wortlaut gelten) nur auf den einen Christus gehen könne: so war einmal diese Beweisart selbst für die damalige Zeit, wenn gleich nicht unmöglich, so doch gewiss auch nicht von zwingender Kraft; sodann aber war selbst unter Voraussetzung der Richtigkeit dieses Beweises der Schluss, den Paulus daraus zog, für die Gegner zu viel; denn diese konnten immer sagen: angenommen auch, es sei bei der Verheissung an Abraham auf die Erfüllung in Jesu Christo hingeblickt worden, so wäre doch damit nicht ausgeschlossen, dass die Erfüllung der Verheissung in Jesu Christo von Anfang geknüpft gedacht wurde an die Erfüllung der Bundespflicht des Gehorsams gegen das Gesetz, als die entsprechende Leistung von Seiten der Kinder Abrahams. Die Instanz des Paulus hiergegen war: dass damit die Erfüllung der Verheissung nicht mehr *κατὰ χάριν*, sondern *κατ᾽ ὀφείλημα* käme, als *μισθὸς* für das menschliche *ἐργάζεσθαι* (Röm 4, 2—4. 13—16. 11, 6. Gal. 3, 18). Aber was

berechtigte ihn eigentlich zu dieser ausschliesslichen Scheidung zwischen den beiden Begriffen? wie, wenn nun die Judenchristen einen solchen Begriff von dem christlichen Heil hatten, welcher jenem Dilemma gar nicht unterlag, welcher vielmehr *ἐργάζεσθαι* und *μισθός* einerseits und *πιστεύειν* und *χάρις* andererseits als zwei sich gegenseitig ergänzende Momente in sich schloss, bei welchem also die Gerechtigkeit und das Leben ebensowohl Gabe Christi als auch Folge eigenen Thuns war? Darauf blieb dem Paulus nur die eine, aber gewichtige Antwort: *ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν!*

Man sieht deutlich, das historisch-exegetische Recht war auf Seiten der Judenchristen, aber das dogmatische auf Seiten Pauli; jene hatten das in der Welt gültige Recht des Buchstabens für sich, dieser hatte nur das göttliche Recht der höheren Idee, die sich immer gefallen lassen muss, von den Männern des Buchstabens als eine Fälschung des göttlichen Worts und Erfindung eigener Willkür angesehen zu werden (II Kor. 4, 2. 5); und zwar aus dem einfachen Grunde, weil die Wahrheit der höheren Idee denen, die in der Unfreiheit des Buchstabens befangen sind, mit dem besten Willen sogar unverständlich bleibt, wie viel mehr da, wo zum voraus bösliches Misstrauen und der Eigendünkel unfehlbarer Autorität den reineren Blick trübt (ibid. v. 3. 4). Aber die Stellung des Paulus war um so misslicher desswegen, weil auch er die Voraussetzung der Gegner, das unverbrüchliche Recht des Buchstabens als eines unmittelbar geoffenbarten Gottesworts, vollkommen theilte. Daher konnte er sich nicht helfen mit dem modern-geschichtlichen Gesichtspunkt eines Fortschritts von niederen zu höheren Entwicklungsstufen des Menschengeistes, wonach die frühere Stufe bei all' ihrer relativen Wahrheit doch der höheren gegenüber selbstverständlich ihr Recht verliert; an diesen Gesichtspunkt streift er zwar wohl auch mehrfach an, wie namentlich in der Stelle Gal. 4; allein der streng supranaturalistische Hintergrund lässt denselben doch nicht zu einem beherrschenden Gedanken werden; wenn er auch einmal das Gesetz zu den *πτωχὰ καὶ ἀσθενῆ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* rechnet, so ist es ihm doch immer wieder der unmittelbare buchstäbliche Ausdruck des heiligen und ewigen Gotteswillens. Dagegen hat auch Paulus sich

auf dem Wege zu helfen gewusst, der jederzeit einem in supranaturalistischen Voraussetzungen befangenen Denken die Kluft zwischen dem Alten und Neuen ausfüllen half: er hat das Neüe in das Alte zurückverlegt und sogar als das Aelteste des Alten hingestellt. Das evangelische Glaubensprinzip ist schon vor der mosaischen Gesetzgebung in der Grundlegung der Heilsökonomie, in der Verheissung an Abraham, das massgebende Prinzip gewesen, und dort schon war es auf eine derartige Heilsverwirklichung abgesehen, wie sie in Christo als Offenbarung der Gerechtigkeit von Gott durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke erschienen ist. Da sich diess natürlich mit dem Buchstaben des alten Testaments nicht darthun liess, so musste hier die traditionelle Allegorese helfen, jene „pneumatische Schrifterklärung", mit welcher sich ein formal buchstabengläubiges, material aber fortgeschrittenes Bewusstsein von den Zeiten eines Philo an bis auf unsere Tage den innern Widerspruch zu verhüllen und den widerstrebenden Buchstaben mit sanfter Gewalt unter die Macht der höheren Idee zu beugen verstand.

Für unser Denken freilich hat eine derartige exegetische Methode kein Recht und ihre Argumentation keine Beweiskraft; dass der Singul. τῷ σπέρματι auf Christum gehen müsse (Gal. 3, 16), dass die Vertreibung der Hagar mit ihrem Sohn Ismael zu Gunsten der Sara und des Isaak die Aufhebung des Gesetzesbundes zu Gunsten der evangelischen Freiheit der Kindschaft bedeute (Gal. 4, 21—31), dass die Lösung des Ehebundes durch den Tod des Gatten die Lösung des Gesetzesbundes durch den mystischen Tod des Leibes Christi abbilde (Röm. 7, 7), dass der verschwindende Lichtglanz auf dem Angesichte Mosis schon dem Moses selbst die nur temporäre Bestimmung des Gesetzes angezeigt habe und er zur Verhüllung dieser Erkenntniss sein Angesicht vor den Israeliten verhüllt habe (II Kor. 3, 7—13) — diess alles scheinen uns willkürliche subjektive Deutungen ohne Ueberzeugungskraft zu sein, und wir können es den Judenchristen nicht verdenken, wenn sie von solchen Argumenten sich nicht widerlegt, vielmehr dadurch nur noch mehr in ihrer Ansicht eines schrankenlosen Subjektivismus des Paulus sich bestärkt fühlten. Aber so sehr die Judenchristen von ihrem positiv-

geschichtlichen Standpunkt aus zu diesem Vorwurf gegen den Paulus überhaupt und gegen seine exegetische Argumentationsweise insbesondere berechtigt sein mochten, so gewiss wird doch dieser Vorwurf von der höheren, ideal-geschichtlichen Betrachtungsweise aus wieder hinfällig. Denn bedenken wir wohl einmal, dass das Allegorisiren damals die stehende Methode aller eigentlich selbstständigen und geistvollen Schriftforschung war; und dann, dass die Allegorese eines Paulus im Vergleich zu der eines Philo oder der Rabbinen desswegen unendlich höher steht, weil bei ihm die Willkür doch nur in der Form lag, das Materiale aber, das er mittelst dieser formalen Freiheit der Methode zur Geltung brachte, wirkliche Ideen voll tiefster Wahrheit und nicht Spielereien einer subjektiven Phantastik waren; und endlich, dass es eben überhaupt und zu jeder Zeit (auch heutzutage noch) kein anderes Mittel gibt, um den formal noch feststehenden Glauben an die unbedingte Wahrheit des alten Buchstabens mit der material fortgeschrittenen idealen Ueberzeugung zu vermitteln, als eben jene „List der Idee", vermöge welcher der religiöse Geist vor sich selbst seine neuen Entwickelungen so lange noch verhüllt, bis die erstarkte Frucht die schützende Hülse des Alten entbehren und fallen lassen kann.

Drittes Capitel.

Die Erlösung durch Christus Jesus.

Dass der paulinischen Christuslehre nicht ein historisches Wissen von dem Leben Jesu im Detail zu Grunde gelegen hat, wird immer mehr anerkannt. Es ergibt sich diess theils indirekt aus dem Schweigen des Apostels auch in solchen Fällen, wo die Erinnerung an das Leben des geschichtlichen Jesus durch den Zusammenhang auf's natürlichste nahegelegt gewesen wäre, theils aus seinen direkten Aussagen über die Art und den Ursprung seines Denkens von Christo. In ersterer Beziehung ist besonders bezeichnend die Art, wie der Apostel die selbstlose Liebe im Dienste des Nächsten seinen Lesern einschärft mittelst des Vorbildes Christi: von den vielen hierher passenden Zügen aus der öffentlichen Wirksamkeit Jesu weiss er keinen einzigen anzuführen, sondern er erinnert entweder an das Todesleiden Christi im Allgemeinen (II Kor. 5, 14), oder, wo er dasselbe näher veranschaulichen möchte, da rekurrirt er statt auf geschichtliche Züge, auf eine Psalmstelle, die er als typische Vorausankündigung auf die Schicksale der Christen und Christi deutet (Röm. 15, 3); oder endlich nimmt er das Vorbild der aufopfernden Liebe aus dem Akt der Menschwerdung, in welchem der vorirdisch Präexistirende „arm wurde um euretwillen“ oder „sichselbst entäusserte“ (II Kor. 8, 9. Phil. 2, 7). Wer das Vorbild der selbstlosen Liebe so weit herholt, der

zeigt damit, dass er von dem geschichtlichen Leben Jesu entweder keine nähere Kunde gehabt, oder, soweit er sie etwa hatte, derselben doch keinen massgebenden Einfluss auf seine Ansicht vom Wesen Christi beigelegt hat.

Diess bestätigt sich aus direkten Aussagen des Apostels. Wenn er Gal. 1, 11 f. sagt, dass er sein Evangelium nicht durch menschliche Ueberlieferung, sondern durch Offenbarung Jesu Christi empfangen habe, so meint er damit zunächst zwar diess, dass die Eigenthümlichkeit seiner Auffassung und Verkündigung der Christusbotschaft nicht von menschlicher Autorität abhängig sei, sondern unmittelbar auf göttlicher Autorität ruhe. Ist nun auch damit noch nicht nothwendig jede erfahrungsmässige Kunde vom geschichtlichen Jesus ausgeschlossen, so liegt doch jedenfalls soviel darin, dass, was auch etwa von solcherlei Kunde ihm zugekommen wäre, ihm doch für seine religiöse Anschauung von der Christuspersönlichkeit nicht von wesentlicher Bedeutung war. Denn nur in diesem Fall konnte er ja so bestimmt versichern, dass ihm die vielgeltenden Autoritäten der Gemeinde zu seiner aus Gottesoffenbarung stammenden Erkenntniss der evangelischen Wahrheit nichts beigetragen haben (2, 6). Und wenn er an die Korinther schreibt, dass er nicht meine, etwas zu wissen unter ihnen als nur Jesum Christum, „und zwar diesen als den Gekreuzigten“ (I Kor. 2, 2): ist damit nicht deutlich gesagt, dass für seine dogmatische Christuslehre nur das eine Faktum des Kreuzestodes Jesu, nicht dessen übrige geschichtliche Erscheinung und Lebensführung in Betracht komme? Dasselbe ergibt sich aus II Kor. 5, 16: *εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστὸν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν.* Das Subjekt dieses Satzes sind die Christen als diejenigen, welche in „Christo“, Genossen seines Todes und damit eine neue Schöpfung sind, für welche „das Alte vergangen und neu geworden ist“ (V. 15 und 17). Das gilt nicht bloss von dem, was sie selbst waren und jetzt sind, sondern auch von dem, was Christus für das Bewusstsein der Seinigen einst war und jetzt ist: was er nach dem Fleische, in seiner irdischen und jüdischen Erscheinungsweise gewesen ist, das hat jetzt, seit seinem Tode und seiner Auferstehung, keine Bedeutung mehr, kann für die Glaubensansicht von Christi Wesen nicht mehr in

Betracht kommen. „Damit spricht Paulus sein Urtheil über den Werth des irdischen Lebens des Christus Jesus gegenüber seinem jetzigen Standpunkt aus. Alles dies erklärt sich daraus, dass der Christus, welchen er kennen lernte, der auferstandene war, und dass diese Idee sein ganzes Denken über ihn beherrschte.“ *)

Nun müssen wir uns erinnern (vgl. oben S. 13), dass die Idee des auferstandenen Christus, wie sie dem Paulus in der himmlischen Lichterscheinung vor Damaskus offenbar worden war, sich deckte mit jener Idee des himmlischen und vorweltlichen Menschen, wie sie in der Messiaslehre der damaligen jüdischen Apokalyptik ausgebildet worden war. Diese dem Theologen Paulus schon vorher vertraute Vorstellung des uranfänglich im Himmel existirenden heiligen Menschen und vorausbestimmten Messias fiel ihm jetzt in Eins zusammen mit dem am Kreuz gestorbenen und durch Auferweckung zu einem himmlischen Wesen gewordenen Jesus. Ebendamit war es aber zugleich gegeben, dass ihm das Wesen dieses Christus Jesus nicht das eines irdischen Menschen von gewöhnlichem Ursprung war, welcher erst nach seinem Tode zu höherer Würde erhoben worden wäre, sondern ein Wesen von höherem Ursprung, welches vorher schon ein Dasein im Himmel gehabt und von da zur Ausrichtung seines Messiaswerks auf Erden erschienen ist. Man wird also nicht eigentlich sagen können, dass Paulus durch einen „Rückschluss“ vom erhöhten Christus auf den präexistenten gekommen sei; zumal dabei nicht zu erklären wäre, warum gerade er, und nicht auch schon die ersten Jünger, zu einem solchen „Rückschluss“ sich veranlasst sehen sollte. Sondern weil seinem theologischen Bewusstsein die apokalyptische Idee des präexistenten himmlischen Menschen oder Messias von vornherein feststand, so konnte er Jesus, sobald er einmal an ihn als den auferstandenen Messias glaubte, nur für identisch halten mit eben jener Messiasgestalt und somit für einen präexistenten, schon ursprünglich aus dem Himmel, aus der Region des reinen Geistes stammenden Menschen. Die paulinische Lehre von der Person Christi ist also ganz ebenso,

*) Weizsäcker, Ap. Zeitalter, S. 121 f.

wie die von seinem Sühnetod, das sehr einfache Produkt einer Kombination von Ideen der jüdischen Theologie mit der geschichtlichen Person und dem Schicksal Jesu von Nazareth. Daraus erhellt aber auch, dass das Bemühen der Exegeten, zwischen dem Wesen des erhöhten und dem des präexistenten Christus feine Unterschiede auszutifteln, dem Sinn des Paulus gänzlich ferneliegend und nur irreführend ist; für ihn ist der Erhöhte und der Präexistente ganz dieselbe Person des Messias Jesus, die nur, je nach dem Standpunkt der Betrachtung, bald als der vom Himmel herabgekommene irdische Mensch, bald als der von der Erde zum Himmel erhöhte himmlische Mensch erscheint; die Episode seines Erdenlebens zwischen Menschwerdung und Auferstehung ändert an dem Wesen des himmlischen Menschen gar nichts, nur seine Herrscherwürde über die Gemeinde tritt nach seiner Auferstehung als ein Neues, als Lohn für die Ausrichtung seines Erlösungswerks auf Erden, zu seinem früheren himmlischen Dasein hinzu. Menschwerdung und Auferstehung bilden also die beiden korrespondirenden Epochen im Leben des Christus Jesus, jene seine freie That des Herabsteigens von himmlischer Höhe in irdische Niedrigkeit, um im menschlichen Fleisch den Tod zur Sühne für der Menschheit Sünde zu erleiden, diese der von Gott empfangene Lohn der Erhöhung zu seiner himmlischen Herrscherwürde über alle Lebende und Todte. Natürlich tritt aber die Auferstehung als das unmittelbar entscheidende Moment weitaus in den Vordergrund, weil eben sie es ist, an welche sich im Bewusstsein des Paulus und der Gemeinde überhaupt die Gewissheit der himmlischen Messiaswürde Jesu geknüpft hat. Darum kann es zum Theil sogar den Anschein gewinnen, als ob er durch sie erst zum Christus und Gottessohn geworden wäre, aber dieser Schein findet seine Korrektur in andern Stellen, in welchen schon die irdische Erscheinung Jesu als Folge einer freien That des präexistenten Gottessohnes dargestellt ist. — Dem Gedankengang des Apostels folgend haben wir also zu beschreiben das Wesen Christi als des Gottessohnes, der vom Himmel stammt, im irdischen Fleisch erscheint, im Tode das Erlösungswerk vollbringt, und durch die Auferstehung zum Herrn der Herrlichkeit über Alle erhöht wird.

Das Wesen Christi.

Nach Röm. 1, 3 f. handelt das Evangelium Gottes, welches in heiligen Schriften durch die Propheten vorausverkündigt worden ist, von dem Sohne Gottes, „der gekommen ist aus David's Samen nach dem Fleisch, der gesetzt ist zum Sohn Gottes in Macht vermöge Heiligkeitsgeistes zufolge von Todtenauferstehung, von unserem Herrn Jesus Christus". Hier ist Christus als der von den Propheten verheissene Sohn Gottes bezeichnet, an welchem eine doppelte Existenzweise zu unterscheiden sei: κατὰ σάρκα sei er Nachkomme David's geworden, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης zum Gottessohn in Macht eingesetzt, und zwar von der Auferstehung an. Die Worte ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν bezeichnen theils den zeitlichen Anfang, theils die Art und Weise, wann und wie die Einsetzung in die Existenzweise eines υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει geschehen sei: der Eintritt dieser Existenzweise vermittelte sich durch den göttlichen Akt der Auferweckung Christi von den Todten. Hierin, in diesem Akt des Allmachtswillens Gottes, bestand die reale „Einsetzung" Christi in die dem Sohne Gottes zukommende machtvolle Daseinsweise. So werden die Worte: ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει zu verstehen sein; die Uebersetzung: „erwiesen als Sohn Gottes" entspräche nicht dem Sprachgebrauch, nach welchem ὁρίζειν nicht eine theoretische Beweisführung, sondern eine praktische Willensbestimmung bezeichnet; hätte Paulus die Auferstehung als die Erweisung der Gottessohnschaft Christi bezeichnen wollen, so würde er wohl eher gesagt haben: φανερωθεὶς υἱὸς θεοῦ δἰ ἀναστάσεως νεκρῶν, nun aber ist sowohl durch ἐξ der zeitliche Eintritt einer neuen Existenzweise, als auch durch ὁρισθείς die Herbeiführung derselben durch einen göttlichen Willensakt angezeigt. Aber wäre denn nun hiernach Christus erst durch die Auferstehung zum Gottessohn geworden, vorher es also noch gar nicht gewesen? Dass dieses nicht die Meinung unserer Stelle sein kann, ergibt sich nicht nur aus einer Vergleichung anderer Stellen, welchen diese Deutung widersprechen würde, sondern auch aus unserer Stelle selbst

durch die Worte: *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*. Diese Worte bezeichnen ebenso den Realgrund für den göttlichen Akt des *ὁρίζειν*, wie *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* die vermittelnde Form der Ausführung: Christus ist zum Gottessohn gesetzt worden „entsprechend dem dass er Heiligkeitsgeist ist". Der eigenthümliche Ausdruck: *πνεῦμα ἁγιωσύνης* ist gewählt, um anzudeuten, dass Christus nicht bloss, wie die Christen, das *πνεῦμα ἅγιον* als die bewirkende Kraft werdender Heiligung gehabt habe, sondern dass sein Geist von Haus aus der Geist vollkommener Heiligkeit gewesen sei. Nun ist wohl zu beachten, dass Geist vollkommener Heiligkeit nicht von der Erde stammen, nicht einem irdischen Menschen zukommen kann, sondern der himmlischen Region des vollkommenen göttlichen Lebens angehört. War es also vollkommener Heiligkeitsgeist, was die Persönlichkeit Christi ausmachte, so muss diese himmlischen Ursprungs sein. Dann aber war sie auch schon vor und während ihres Erdenlebens Sohn Gottes, weil ja das *πνεῦμα ἁγιωσύνης*, der reale Grund ihrer Gottessohnschaft, der Person Christi in allen ihren Existenzweisen gleichsehr eigen ist. Gleichwohl war die irdische Existenz Christi noch nicht die dem Wesen des Gottessohnes entsprechende und die dasselbe zum vollen Ausdruck bringende Daseinsweise „in Macht". In diesen Vollbesitz der Gottessohnschaft wurde Christus erst eingesetzt durch die Auferweckung, in welcher er die Daseinsweise in der Schwachheit des Fleisches vertauschte mit der in der Machtfülle des „Herrn". Sein irdisches Leben im menschlichen Fleisch war also nur erst die Vorstufe seiner adäquaten Existenz als Gottessohn, wie sie mit der Auferweckung begann; dort war er nur Gottessohn in dem jüdisch-theokratischen Sinn des Davididen. Diesen ältesten prophetischen Messiasbegriff hat also auch Paulus mit der Urgemeinde zwar festgehalten, nur aber so, dass er hierin noch erst die dem Geisteswesen des Gottessohns nicht angemessene, weil in der Schwachheit des Fleisches noch befangene, irdische Vorbereitung zu der vollen Stellung eines Gottessohnes in himmlischer Herrlichkeit und Macht erblickte. So hat Paulus die beiden Messias-Vorstellungen seiner Zeit, die volksthümliche prophetische, welche sich an den Davidssohn hielt, und die apokalyptisch-transscendente, welche auf

einen himmlischen Menschen gieng, in seiner Anschauung von der Person Jesu Christi in der Art verbunden, dass er sie vertheilte auf die beiden Existenzweisen, deren eine mit dem Eintritt in das Fleisch durch die Menschwerdung, die andere mit der Befreiung des Heiligkeitsgeistes vom Fleisch in der Auferstehung begann. Nur die letztere aber ist direkt erwähnt, weil eben durch sie Christus erst in den Vollbesitz der Sohneswürde eingesetzt worden ist, in welchem er der Gemeinde als „unser Herr“ gilt*).

Eine Bestätigung und Ergänzung der in Röm. 1, 4 gefundenen Gedanken enthält die Stelle I Kor. 15, 45 ff.: „Der erste Mensch Adam ist geworden zur lebendigen Seele, der letzte Adam zum belebenden Geist.“ Da ἐγένετο beiden Versgliedern gemeinsam ist, so muss es auch in beiden in gleichem Sinn verstanden werden, und da es im ersten Glied das Geschaffenwordensein bei der Weltschöpfung bezeichnet, so muss es auch im zweiten Glied ebendarauf gedeutet werden. Christus ist also von Gott als Geistwesen geschaffen worden, und zwar mit der Bestimmung, zum belebenden

---

*) Zu obiger Erklärung mag verglichen werden Weizsäcker, Ap. Zeitalter, S. 122. Gloël, Der heilige Geist und die Heilsverkündigung bei Paulus, S. 114—117. Weiss, N. Tle. Theol., S. 286 und 292 und 296. Indem Weiss an den beiden letzten Stellen das πνεῦμα ἁγιωσύνης als „einen konstitutiven Faktor des Wesens Christi“, „als das höhere Element seines Wesens, kraft dessen er in die volle Würdestellung des Sohnes eingesetzt werden konnte“, deutet, hat er selbst die richtige Korrektur seiner S. 287 f. voraufgestellten unrichtigen Definition des paulinischen „Gottessohnes“ als „des erwählten Gegenstandes der göttlichen Liebe“ gegeben. Nicht durch die Erwählung der göttlichen Liebe ist Christus zum Sohn Gottes geworden, sondern er ist dieses seinem Wesen nach als πνεῦμα ἁγιωσύνης und εἰκὼν θεοῦ. Natürlich folgt aus dieser Wesensbeschaffenheit des Sohnes auch, dass er Gegenstand der besonderen göttlichen Liebe ist, aber dieses Verhältniss von Grund und Folge darf nicht umgekehrt werden. Weiss' Bestreben, den paulinischen Begriff des Sohnes Gottes auf das alttestamentliche Niveau herabzudrücken, ist um so weniger begründet, als schon die jüdische Theologie in ihrem apokalyptischen Messiasbegriff über das alttestamentliche Niveau weit hinausgeschritten war, — eine Thatsache, die sowohl für die Erklärung des Paulus als auch der synoptischen Evangelien mehr Beachtung verdient, als sie bisher zu finden pflegte.

Prinzip für die Menschheit und damit zum Anfänger einer neuen und höheren Menschheitsart zu werden. Diese seine Bestimmung hat sich aber nicht schon von Anfang an verwirklicht, sondern erst dadurch, dass der im Fleisch erschienene Christus durch Tod und Auferstehung die fleischliche Menschheit Adam's in seiner Person abgethan, und die geistliche Menschheit in sich urbildlich zur Erscheinung gebracht hat. Als der Anfänger dieser neuen, geistlichen oder himmlischen Menschheit, welche auf die natürliche oder psychische erst folgen sollte, heisst er „der zweite oder letzte Adam". Dass aber Paulus V. 45 nicht sagen will, Christus sei erst durch die Auferstehung zum geistlichen oder himmlischen Menschen geworden, erhellt klar aus V. 47, wo es heisst: „Der zweite Mensch ist vom Himmel". Damit ist deutlich gelehrt, dass Christus von himmlischem Ursprung sei, also schon vor seinem Erdenleben als himmlischer Mensch existirt habe. Eben darum, weil er selbst nicht von der Erde stammend und irdisch von Art war, konnte er durch Tod und Auferstehung zum belebenden Geist für die irdische Menschheit und somit zum Anfänger einer neuen höheren Menschheit, zum andern Adam werden. Es verhält sich also hier genau ebenso wie Röm. 1, 4: wie dort die Gottessohnschaft Christi zwar schon in seinem ursprünglichen Wesen als Heiligkeitsgeist begründet, aber erst durch die Auferstehung zur machtvollen Wirksamkeit gekommen ist, so ist hier Christus zwar von Anfang schon zum Geist, zum himmlischen Menschen geschaffen worden, aber erst durch die Auferstehung zu derjenigen belebenden Wirksamkeit gekommen, die ihn als Anfänger einer neuen Menschheit, als zweiten Adam charakterisirt. Auch der himmlische Mensch ist, wie der erste Adam, Geschöpf Gottes, seine Schöpfung aber ist gewissermassen „als Prozess zu denken, der verschiedene Stadien durchläuft und erst mit der Auferstehung Christi seinen vorläufigen Zielpunkt erreicht hat. Der durch die Auferstehung über alle menschliche Schwachheit Erhöhte ist eben das geworden, worauf er schon während (und vor) seiner irdischen Existenz vermöge des *πνεῦμα ἁγιωσύνης* angelegt war" *). —

*) Holtzmann in Hilgenfeld's Zeitschrift, 1888, S. 286.

Bestätigt wird endlich diese Deutung durch die nahe Analogie der jüdischen Theologie, welche in Capp. 1 und 2 der Genesis eine doppelte Schöpfung des Menschen gelehrt fand: die des himmlischen, geistigen und urbildlichen Menschen und die des irdischen, sinnlichen und abbildlichen Menschen, und welche zum Theil wenigstens in jenem erstgeschaffenen himmlischen Menschen den bis zu seiner irdischen Erscheinung bei Gott verborgenen Messias erblickte. Da der Theolog Paulus diese Lehren seiner Schule gekannt hat, so müsste es wunderlich zugegangen sein, wenn er seine so wesentlich gleichartige Christologie ohne alle Beziehung zu jenen jüdischen Theologumenen, durch blosse Reflexion auf seine frommen Erfahrungen, gebildet haben sollte. Derartiges kann Keiner, der geschichtlich zu denken gewöhnt ist, für wahrscheinlich halten.

Wir haben also gesehen, dass Paulus durch Uebertragung jüdisch-theologischer Messiasideen auf den Christus Jesus dazu geführt wurde, diesen als den von Gott geschaffenen himmlischen Menschen zu denken, dessen Wesen im Unterschied von den irdischen Menschen aus Heiligkeitsgeist und Lebensgeist bestand. Weiteres über sein Verhältniss zu Gott einer- und den Menschen andererseits erhellt aus der (zu wenig beachteten) instruktiven Stelle I Kor. 11, 3: „Ihr sollt wissen, dass jedes Mannes Haupt Christus ist, Haupt aber des Weibes der Mann, Haupt aber Christi Gott.“ Wir haben hier ein dreifach abgestuftes Verhältniss der Ueber- und Unterordnung: zwischen Gott und Christus, Christus und Mann, Mann und Weib, wobei je das erste Glied das Haupt des zweiten heisst. Was hierunter zu verstehen sei, ist V. 7 ff. angedeutet, wo es zunächst vom Manne heisst, dass er Bild und Abglanz Gottes sei, und sodann vom Weib, dass es Abglanz (*δόξα*) des Mannes, aus dem Mann und um des Mannes willen sei; sowie auch Christus II Kor. 4, 4. 6. Bild und Abglanz Gottes heisst. Daraus ergibt sich, dass Paulus durch den Begriff *κεφαλή* ein solches Verhältniss bezeichnen wollte, in welchem das Untergeordnete in dem Uebergeordneten sein Urbild, seinen Ursprung und seine Zweckursache hat. In einem solchen Verhältniss steht also Christus zu Gott und steht wieder der Mann zu Christus, sofern dieser sein Haupt

heisst, aber auch zu Gott, sofern er Bild und Abglanz Gottes heisst, was sich beides darin vereinigt, dass der Mann unmittelbar in Christus, mittelbar in Gott Urbild, Ursprung und Zweckursache seines Daseins hat, sowie hinwiederum das Weib ebendasselbe unmittelbar im Mann, mittelbar in Christus und zuletzt in Gott hat. Christus nimmt also die Mittlerstellung ein zwischen Gott und dem Mann und — sofern dieser wieder sein Mittler mit dem Weib ist — zwischen Gott und dem Menschen überhaupt; er vermittelt der Menschheit Abhängigkeit von Gott und Aehnlichkeit mit Gott, indem er als das Ebenbild Gottes zugleich das Urbild des Menschen, als der vom Vater abhängige Sohn zugleich das Haupt der von ihm abhängigen Menschheit ist. Und zwar ist diese Mittlerstellung Christi nicht etwa auf das heilsgeschichtliche Verhältniss Christi zur Gemeinde der Gläubigen zu beschränken, sondern es ist ein allgemeines, auf der ursprünglichen Schöpfungsordnung beruhendes Verhältniss zur menschlichen Gattung überhaupt; denn sonst könnte es nicht heissen: „Christus ist das Haupt jedes Mannes"; im heilsgeschichtlichen Sinn wäre er ja nur Haupt der Christengemeinde, aber nicht Haupt der Nichtchristen, und nicht Haupt der Männer in unmittelbarerer Weise als der Frauen, da im religiösen Verhältniss der Christen der Geschlechtsunterschied nach Gal. 3, 28 nicht mehr in Betracht kommt. Auch handelt es sich im ganzen Zusammenhang der Stelle nicht um das Heilsverhältniss Christi zur Gemeinde, sondern um das Naturverhältniss des Weibes zum Manne, welches seine Analogie hat in dem geschöpflichen Naturverhältniss des Mannes zu Christus. Sonach ergibt sich zweifellos aus dieser Stelle, dass Christus als der Sohn Gottes, welcher in Gott sein schöpferisches Haupt und Urbild hat, zugleich der urbildliche Mensch und das Haupt der menschlichen Gattung ist, und eben als solcher der Mittler, welcher die Menschheit vor Gott und Gott bei der Menschheit zu vertreten von Anfang bestimmt war. — Es fällt in die Augen, wie nahe sich diese Christusidee des Paulus berührt mit der platonischen Idee Philo's von dem himmlischen Menschen, der als Ebenbild Gottes zugleich das Urbild und der Repräsentant (Inbegriff) der Menschheit sei, letztere das sinnliche und ge-

schlechtlich differenzirte Abbild jenes Idealmenschen (de opif. mundi, M. 32). Man braucht übrigens nicht anzunehmen, dass Paulus diese Lehre Philo's unmittelbar im Auge gehabt habe; war diese selbst doch nur die philosophisch geformte Parallele zu der wesentlich gleichartigen Lehre der palästinensisch-jüdischen Schule (s. oben, S. 24—27). Daher braucht man zur geschichtlichen Erklärung der paulinischen Christologie allerdings nicht auf Philo zu rekurriren, sondern kann bei der näherliegenden Quelle stehen bleiben, deren Einfluss auf den Apostel von vorneherein wahrscheinlich ist und durch den Vergleich der beiderseitigen Messiasspekulation zur Gewissheit gebracht wird*).

Aus der eben besprochenen Stelle I Kor. 11, 3 u. 7—9 dürfte auch ein Licht fallen auf die Frage, ob der paulinische Christus bei der Schöpfung betheiligt zu denken sei? Sofern nämlich dort der Satz, dass des Weibes Haupt der Mann sei, begründet wird durch die Aussagen, dass das Weib Abglanz des Mannes und aus dem Mann und um des Mannes willen geworden sei, scheint daraus zu folgen, dass diese dreifache Verhältnissbestimmung auch für das analoge Verhältniss des Mannes zu Christus gelte, dass sonach der Mann in Christus nicht bloss sein Urbild, sondern auch seinen schöpferischen Ursprung habe. Und diese Vermuthung scheint ihre Bestätigung zu finden in I Kor. 8, 6: „Wir haben einen Gott, den Vater, von welchem Alles (geschaffen ist) und wir zu ihm, und einen Herrn Jesum Christum, durch welchen Alles (ist) und wir durch ihn.“ Da unter *τὰ πάντα* im zweiten Versglied nichts anderes verstanden werden kann als im ersten, so ist jedenfalls die Deutung auf die Gemeinde oder die christliche Heilsanstalt ausgeschlossen, zumal da diese noch ausdrücklich durch den Zusatz: *καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ* als das Besondere unterschieden wird von dem Allgemeinen: *δι᾽ οὗ τὰ πάντα.* Nicht ebenso gewiss ist aber, ob das im ersten Versglied zu *ἐξ οὗ τὰ πάντα* zu supplirende *ἐγένετο* auch im

*) Vgl. Weizsäcker, a. a. O. S. 124: „Es genügt die in der palästinensischen Theologie vorhandene Vorstellung, nach welcher der Messias als Menschensohn schon im Himmel vorbereitet und aufgehoben ist bis zur Zeit seiner Offenbarung.“

zweiten Glied wieder zu suppliren sei, oder ob hier nur an ein Regiert- und Verwaltetwerden des Alls durch den einen Herrn Christus zu denken sei? Für das letztere scheint zwar zu sprechen der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, wo die Bezeichnung der heidnischen Götter als *κύριοι* nicht eine schöpferische, sondern nur eine verwaltende Machtstellung ausdrückt; ferner der Umstand, dass Paulus sonst das Herrsein Christi erst von seiner Auferstehung an beginnen lässt, während es ihm unter Voraussetzung einer schöpferischen Mittlerthätigkeit schon von Anfang an zukommen zu müssen scheint; endlich die Analogie mit Röm. 11, 36, wo das zwischen *ἐξ αὐτοῦ* und *εἰς αὐτὸν τὰ πάντα* mitteninnestehende *δι' αὐτοῦ* ohne Zweifel auf die zwischen Schöpfungsursprung und Endziel der Welt in der Mitte liegende erhaltende und regierende Thätigkeit Gottes zu beziehen ist, wodurch die gleiche Beziehung von *δι' οὗ* in I Kor. 8, 6 nahegelegt zu sein scheint. Andererseits ist doch nicht zu leugnen, dass in letzterer Stelle die Supplirung von *ἐγένετο*, was im ersten Glied nothwendig ist, auch im zweiten Glied natürlicher und wahrscheinlicher ist als die eines andern Zeitworts, dass es sich also beidemal um die Schöpfung des Alls handle, die in Gott begründet und durch Christus als Mittelursache vermittelt sei. Man kann dagegen auch nicht einwenden, dass Christus nach I Kor. 15, 45 selbst ein Geschöpf Gottes sei und darum nicht Schöpfungsmittler sein könne; dass vielmehr beides für die Denkweise der jüdischen Theologen sich keineswegs ausschloss, ist deutlich aus Proverb. 8, 22 ff. zu ersehen, wo es von der göttlichen „Weisheit" heisst, dass Gott sie bereitet habe am Anfang seines Schaffens vor seinen Werken, und dass sie ihm dann bei der Schöpfung der Welt als Bildnerin zur Seite gestanden habe. — Ob die jüdische Theologie zur Zeit des Paulus dem Messias eine Betheiligung bei der Schöpfung zugeschrieben habe, lässt sich aus einer späten Stelle im Traktat Bereschith Rabba nicht sicher erschliessen; indess ist es gar nicht undenkbar, dass eine Kombination der Aussagen über die göttliche „Weisheit" und der über den präexistenten Messias auch schon vor Paulus in den Kreisen der jüdischen Schule stattgefunden haben kann, wodurch dann die Lehre des Paulus über

eine schöpferische Mittlerthätigkeit Christi um so erklärlicher würde. Indessen ist zuzugeben, dass weder die letztere noch die betreffende jüdische Parallele sich mit Sicherheit behaupten lässt. Sicher ist hingegen, dass Paulus im Einklang mit der jüdischen Schule Palästinas und Alexandriens dem präexistenten Christus eine mittlerische Thätigkeit in der vorchristlichen Heilsgeschichte zugeschrieben hat, denn in I Kor. 10, 4 deutet er den Wunderfelsen, der nach der Legende die Israeliten in der Wüste begleitete und mit Wasser versorgte, auf Christum, wie Philo ihn auf den Logos und die Rabbinen auf das Memra (Wort) oder die Schechina (Herrlichkeit) als Mittelwesen zwischen Gott und Israel gedeutet haben.

Die Menschwerdung Christi.

Haben wir bis jetzt den Apostel Paulus in der allgemeinen Vorstellung vom Wesen Christi ganz den Spuren der jüdischen Theologie folgen sehen, so scheiden sich nun die Wege damit, dass der präexistente Christus zum historischen Jesus wird, durch die „Menschwerdung“. Und zwar liegt das Unterscheidende nicht bloss in dem selbstverständlichen Umstand, dass für Paulus die Erscheinung des präexistenten Christus in dem historischen Jesus ein geschichtliches Faktum ist, während die jüdische Theologie die Erscheinung des zur Zeit noch im Himmel verborgenen Messias erst von der Zukunft erwartet, sondern es ist insbesondere die ethische Beurtheilung der Menschwerdung als einer That der selbstverleugnenden Liebe des präexistenten Christus, wodurch Paulus ganz aus dem Rahmen der jüdischen Messiasspekulation heraustritt. Dieser neue Zug, welchen der Apostel dem in seiner Schule überlieferten transscendenten Messiasbilde beifügte, war die Frucht des sittlichen Eindrucks, welchen der gekreuzigte Jesus auf sein Gemüth gemacht hatte, und es verräth sich eben darin, dass dieser Eindruck im Grunde

das entscheidende Motiv für seinen Glauben an die Messianität des Gekreuzigten gewesen ist. Je weniger er nun aber mit den Details des irdischen Lebens und Handelns Jesu vertraut war, desto näher lag es ihm, den Gesammteindruck vom sittlichen Wesen Jesu in der einen That der freien Selbsterniedrigung des himmlischen Christus sich zur Anschauung zu bringen. Dadurch wurde auch der Kreuzestod Jesu, der sonst nur als eine passiv von ihm erduldete Veranstaltung Gottes erscheinen konnte, mittelbar unter den Gesichtspunkt der freiwilligen Selbsthingabe, des ethischen Liebesopfers gestellt, wie besonders aus Phil. 2, 5 ff. klar erhellt*). So bilden die Menschwerdung und der Tod des Christus Jesus die beiden sich gegenseitig beleuchtenden Brennpunkte, in deren Strahlenglanz dem Apostel die neue Erkenntniss von der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Christi aufgegangen ist (II Kor. 4, 6). Die Menschwerdung nimmt also in der That eine viel wichtigere Stellung im religiösen Gedankenbau des Paulus ein, als diejenigen modernen Theologen annehmen, welche vor allem darauf ausgehen, ihre eigene Dogmatik dem Apostel unterzuschieben. Sie ist das nothwendige Bindeglied zwischen dem himmlischen Christus, wie er dem Paulus von seiner jüdisch-theologischen Schule her feststand, und dem geschichtlichen Jesus, an welchen er seit seiner Bekehrung glaubte. Konnte er Jesum nicht als den Messias denken, ohne ihn zu identificiren mit dem himmlischen Menschen der jüdischen Spekulation, so musste er den Uebergang aus dem Zustand der himmlischen Präexistenz in den des Erdenlebens Jesu vermittelt denken durch das Eingehen des himmlischen Menschen in die irdisch-menschliche Erscheinungsform, in das Fleisch, — eine Vorstellung, die allerdings nicht genau dem entspricht, was die kirchliche Dogmatik unter der „Menschwerdung“ der zweiten Person der Gottheit versteht, weil ja nach Paulus Christus schon vorher wesentlich Mensch und Haupt der Menschheit war, also nicht erst eine volle menschliche „Natur“ anzunehmen brauchte, sondern nur seine Existenzweise als himmlischer

*) Vgl. Weizsäcker, a. a. O. S. 125 f. Menegoz, a. a. O. S. 162. 166 ff.

Mensch mit der eines irdischen Menschen, seine Daseinsform in gottähnlicher Herrlichkeit (wie sie den himmlischen Wesen zukommt) mit der Daseinsform im Bilde der sinnlichen Menschen, des Fleisches vertauschen musste. Noch viel weiter jedoch, als die kirchliche Theorie der „Menschwerdung", entfernt sich von der wirklichen Meinung des Paulus die Erklärung moderner Theologen, welche, ihrer eigenen Dogmatik zu Ehren, dem Apostel die Lehre von der Präexistenz des persönlichen Christus absprechen und ihn nur eine ideale Präexistenz Christi in der göttlichen Vorherbestimmung lehren lassen wollen, womit dann die Menschwerdung aus einer freien sittlichen That des himmlischen Gottessohnes zu einer seine persönliche Existenz erst begründenden That Gottes allein würde. Damit würde ein wesentliches Glied aus dem religiösen Gedankenbau des Paulus ausgebrochen, und die Folge davon wäre, dass auch der ethische Werth des Todes Christi, auf welchem seine erlösende Kraft ruht, in Frage gestellt würde. Indessen scheitert diese moderne Erklärungsweise schon an dem einfachen Inhalt der paulinischen Aussagen, wie sie von einer unbefangenen Exegese zu verstehen sind.

Wenn es Röm. 8, 3. Gal. 4, 4 heisst: „Gott sandte seinen Sohn in der Gestalt des Sündenfleisches, geboren vom Weibe und unter das Gesetz gestellt", so beweisen diese Zusätze unzweideutig, dass es sich hier nicht um die Sendung des irdischen Jesus in seine Amtsthätigkeit handelt, sondern um die Aussendung eines Wesens, das bis dahin noch nicht irdischer Mensch gewesen war, sondern erst infolge dieser Sendung mittelst Geburt vom Weibe Sündenfleischgestalt annimmt und unter das Gesetz gestellt wird, vorher sonach in einem Zustand fleischlosen oder geistigen Daseins und gesetzlosen oder kindschaftlichen Verhältnisses zu Gott präexistirte. Was sollten denn sonst diese Zusätze alle, die sich ja vom gewöhnlichen Menschen und Juden ganz von selbst verstehen, wenn sie nicht hier Prädikate eines Subjekts wären, von dem sie sich nicht von selbst verstehen, eines Subjekts also, das auch schon vor seinem Geborenwerden in einer andern Daseinsform präexistirte? Ein wirkliches Subjekt aber, eine konkrete Persönlichkeit ist es, welche diese verschiedenen

Zustände eingeht, und nicht ein blosses abstraktes, im göttlichen Denken nur reales, für sich selbst aber subsistenzloses Prinzip *). Wie könnte doch von einem Prinzip gesagt werden, dass es gesandt wurde in Sündenfleischgestalt und vom Weibe geboren und unter das Gesetz gethan? War etwa das Prinzip der Geistesbelebung den Gesetzen des stofflichen

*) Ein Hauptvertreter der hier bekämpften rationalistischen Exegese, welche neuestens in der Ritschl'schen Theologie wieder in Mode kommen zu wollen scheint, ist Beyschlag. In seiner „Christologie des N. Ts." (S. 243) sagt er: „Eine zweite Person neben dem Vater, eine dem Vatergott gegenüber selbständige Persönlichkeit könnte der himmlische Mensch als präexistenter doch nur dann sein, wenn Paulus ihm Alles, was zum realen Menschen gehört, also *πνεῦμα* und *σάρξ* und eine auf beiden beruhende Lebensentwickelung schon in der Präexistenz zugeschrieben hätte; das wäre aber eine so absurde Vorstellung, dass Niemand sie dem Apostel zutrauen würde, auch wenn sie nicht durch die Angabe, dass der Sohn Gottes erst bei seiner irdischen Geburt *σάρξ* angenommen habe, ausdrücklich ausgeschlossen wäre. Hat nun Paulus den Präexistenten als himmlischen Menschen gedacht und kann er diesen himmlischen Menschen gleichwohl nicht als realen Menschen gedacht haben, so bleibt nichts übrig, als dass er ihn als idealen Menschen gedacht hat." Freilich sei dieser ideale Mensch ein ganz realer Gedanke Gottes gewesen, in dem Gott sich selber als alter ego dachte; „nur aber, dass diese geistige Realität noch mit nichten eine Gott gegenüber selbständige Persönlichkeit ergibt (denn wo wäre die Basis ihres Fürsichseins Gott gegenüber?), sondern lediglich das reale Prinzip einer solchen, durch dessen Einpflanzung in die *σάρξ* die reale Persönlichkeit erst entsteht." So Beyschlag. Dass ohne materiellen Stoff (*σάρξ*) keine persönliche Subsistenz möglich sei, ist ein sehr kühner philosophischer Gedanke modernsten Schlages, dessen Richtigkeit zu untersuchen hier nicht der Ort ist; aber wie in aller Welt kommt ein „gläubiger" Exeget dazu, ein so modernes Philosophem zum Kanon seiner biblischen Exegese zu machen? es kurzerhand einem Paulus unterzuschieben, als ob dieser nichts gesagt hätte von *σώματα ἐπουράνια* und *πνευματικά* und von Unvereinbarkeit gerade der *σάρξ* mit dem Reich Gottes, von seinem künftigen *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος* (II. Kor. 5, 8) und sogar von einem früheren momentanen *εἶναι χωρὶς τοῦ σώματος* (11, 3)! Man kann in der That nicht wohl prinzipieller gegen die Denkweise des Paulus und seiner ganzen Zeit verstossen, als wenn man ihm die Meinung unterschiebt, als hänge die persönliche Subsistenz an dem sarkischen Dasein. Und was speciell die Christologie betrifft, so ist gerade jene Identität des Prinzips und der konkreten Person, die Beyschlag so zuversichtlich leugnet, das punktum saliens des paulinischen Dogmas und seiner ganzen ferneren Entwicklung.

Werdens, Wachsens (und dann natürlich auch Sterbens) unterworfen? oder das Prinzip der Gotteskindschaft und Freiheit dem Gesetzeszwang und Fluch? Das sind ja offenbar lauter Prädikate, die eben nicht vom idealen Prinzip, sondern nur vom empirischen individuell-beschränkten Träger desselben ausgesagt werden können.

Eben darauf führen die beiden Stellen, welche die Erscheinung Christi auf Erden als seine eigene Thätigkeit bezeichnen, worin er eine vorhergehende höhere Existenz aufgab: II Kor. 8, 9 und Phil. 2, 6. Erstere handelt von dem Gnadenwerk Christi, „dass er, der reich war, um euretwillen arm wurde, damit ihr durch seine Armuth reich würdet“. Es geht nicht, diess auf die Entsagung des historischen Jesus im Verlaufe seines Erdenlebens zu beziehen, schon der Aor.: *ἐπτώχευσε* ist dagegen, der ein einmaliges Faktum, das Aufhören des mit *πλούσιος ὤν* bezeichneten Zustandes bedeutet, nicht aber einen fortgehenden, mit dem *πλούσιος ὤν* gleichzeitigen Zustand bedeuten kann. Sodann ist auch dieses *πλούσιος* offenbar im selben Sinn zu nehmen wie das *ἵνα ὑμεῖς πλουτήσητε;* da nun letzteres unzweifelhaft auf die durch Christum zu erlangende himmlische Herrlichkeit zu beziehen ist, so geht also auch das entsprechende Reichsein Christi, das seinem Armwerden entgegengesetzt ist, auf den Besitz der himmlischen Herrlichkeit, welchen er durch den Eintritt in die Fleischesgestalt aufgegeben hat. Nur bei dieser Auffassung endlich passt diese christologische Stelle ungezwungen in den Zusammenhang; denn es soll ja den Korinthern nicht etwa die Bedürfnisslosigkeit oder das tugendhafte Armsein nahegelegt werden, sondern die Pflicht opferwilliger Liebe soll ihnen durch das Beispiel Christi eingeschärft werden, was voraussetzt, dass auch Christi Armuth auf seiner freiwilligen Aufopferung eines vorher innegehabten Besitzes beruht habe. Worin aber der Reichthum, welchen er beim Eintritt in die irdische Armuth aufgab, bestanden habe, erhellt aus Phil. 2, 6: *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων.* Die Gestalt oder Erscheinungsweise Gottes und der himmlischen Wesen überhaupt ist nach biblischer Anschauungsweise die *δόξα*, der Lichtglanz, das Gegentheil der rohen irdischen Stofflichkeit, der *σάρξ*. Im Lichtglanz des Himmels hatte Paulus

bei Damaskus Christum geschaut, darum spricht er von der Erkenntniss des Lichtglanzes Gottes auf dem Angesicht Christi, des Abglanzes und Ebenbildes Gottes, II Kor. 4, 4. 6. Dass aber diese Ebenbildlichkeit Gottes oder das Existiren Christi *ἐν μορφῇ θεοῦ* die menschliche Urbildlichkeit desselben keineswegs ausschliesst, erhellt aus I Kor. 11, 7, wo auch der Mann *εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων* heisst, ferner aus Röm. 8, 29: Gott hat die Erwählten voraus bestimmt zu *συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, und aus Phil. 3, 21: Christus wird verwandeln *τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ.* Dieses *σῶμα τῆς δόξης* des erhöhten Christus ist sachlich ganz dasselbe, wie die *μορφὴ θεοῦ*, in welcher Christus vor seiner Erscheinung im Fleisch im Himmel existirte; es bestätigt sich damit wieder, dass die Unterscheidung der Exegeten zwischen dem Wesen des präexistenten und des postexistenten (erhöhten) Christus eine dem Sinn des Paulus ganz ferneliegende Tiftelei ist; eine Exegese, die mehr wissen will, als der zu erklärende Autor weiss, legt bei aller scheinbaren Exaktheit nicht aus, sondern unter.

Während die vorbildliche Gesinnung Christi bei der Menschwerdung in II Kor. 8, 9 nur ganz allgemein als „Armwerden um euretwillen" bezeichnet ist, werden in Phil. 2, 6 einige nähere Bestimmungen hinzugefügt, welche den Exegeten viele Schwierigkeit bereitet haben: „Während er in Gottesgestalt existirte, achtete er nicht für einen Raub das Gott-gleich-sein, sondern entäusserte sichselbst, indem er Knechtsgestalt annahm, im Menschenbilde erschien und in seinem Aeusseren wie ein Mensch erfunden wurde; er erniedrigte sichselbst und ward gehorsam bis zum Tode." Die Worte: *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* verneinen von Christus eine Gesinnungsweise, welche das Gegentheil der durch *ἐκένωσεν ἑαυτόν* etc. von ihm bewährten Gesinnung wäre; da nun Christus hier als Vorbild für die Christen aufgestellt ist, so muss das, was von ihm negativ oder positiv ausgesagt ist, entsprechen dem, was vorher (V. 4) als die den Christen nicht ziemende und ziemende Gesinnung gekennzeichnet war; sonach müssen die Worte *οὐχ ἁρπαγμὸν — θεῷ* entsprechen den Worten V. 4: *μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκοποῦντες* d. h. sie

müssen eine selbstsüchtige, nur den eigenen Vortheil, nicht das Beste der Anderen im Auge habende Gesinnung ausdrücken. Nun fragt sich, wie, in welchem Verhalten des präexistenten Christus hätte sich ex hypothesi eine derartige selbstsüchtige Gesinnung erweisen können? Dabei kann man an ein Doppeltes denken: entweder an die Möglichkeit, dass der präexistente Christus ein Gut, das er besass, in selbstischer Weise festhalten wollte, oder aber, dass er ein Gut, welches er noch nicht besass, in selbstischer Weise gewinnen wollte. Im ersteren Fall wäre der Sinn der Worte οὐχ ἁρπαγμὸν — θεῷ der: Christus betrachtete das Gott-gleich-sein, welches ihm vermöge seiner Existenz in Gestalt Gottes eigen war, nicht als einen eifersüchtig festzuhaltenden und zu eigenem Genuss zu verwerthenden Besitz, wie der Räuber seine geraubte Beute zu betrachten pflegt, sondern er verzichtete auf seine himmlische Herrlichkeit zum Besten der Menschen — ein Gedanke, der genau dem von II Kor. 8, 9 entsprechen würde. Im zweiten Fall ergäbe sich der Sinn: Christus betrachtete das Gott-gleich-sein, d. h. die göttliche Herrscherwürde, welche ihm in der Präexistenz noch nicht wirklich, sondern nur erst der Bestimmung nach zukam, nicht als ein auf dem Wege selbstischen und eigenwilligen Strebens zu erringendes Ziel, sowie der Räuber das zu raubende fremde Gut zu betrachten pflegt, sondern er gab, statt eigenmächtig Höheres zu erstreben, vielmehr das, was er an himmlischer Herrlichkeit schon besass, dahin; er betrat den gottgeordneten Weg der Erniedrigung und des Gehorsams, und gelangte auf diesem Wege demüthiger Selbstverleugnung zuletzt zu der ihm nunmehr als Lohn von Gott gewährten höchsten Herrscherwürde (V. 9 ff.). Beide Erklärungen entsprechen dem Wortlaut gleichsehr, denn ἁρπαγμός kann ebensowohl res rapta (bei der ersten Deutung), wie res rapienda (bei der zweiten) bedeuten, und τὸ εἶναι ἴσα θεῷ kann ebensowohl von der dem Präexistenten schon zukommenden gottgleichen Existenzform, also gleichbedeutend mit μορφὴ θεοῦ verstanden werden, wie von der Würdestellung eines κύριος πάντων, zu welcher Christus erst durch die Auferstehung erhöht wurde. Für die erste Deutung kann die grössere Einfachheit des Gedankens und die genaue Analogie

von II Kor. 8, 9 sprechen; für die zweite aber spricht die Parallele von V. 10 f. mit Röm. 14, 11, wo mit denselben Worten eines Citats aus Jes. 45, 23 die Herrschermajestät Gottes ausgedrückt ist, wie dort die Herrschermajestät Christi; dadurch ist der Schluss nahegelegt, dass Paulus unter *εἶναι ἴσα θεῷ* eben diese gottgleiche Herrscherwürde verstanden habe, welche noch nicht dem präexistenten Christus zukam, sondern in welche er erst mit der Auferstehung eingesetzt wurde. Auch zeigt sich bei dieser Deutung das Verhalten Christi bei der Menschwerdung als das Gegenstück zu dem Verhalten Adam's beim Sündenfall: während dieser das Gottgleich-sein, welches er trotz seiner Gottebenbildlichkeit noch nicht wirklich besass, auf dem eigenwilligen Wege des Ungehorsams und Genusses wie einen Raub an sich reissen wollte, hat dagegen Christus die gottgleiche Würde nicht rauben wollen, sondern auf dem Wege des Gehorsams und Entsagens als Lohn von Gott empfangen. — Die weiteren Aussagen in Phil. 2, 7 enthalten keine Schwierigkeit. Die *μορφὴ δούλου* bezeichnet den Kontrast zwischen der aufgegebenen *δόξα* des freien Gottessohnes und der angenommenen Niedrigkeit der irdischen Erscheinung Jesu, welche dem Wesen des himmlischen Gottessohnes so ganz unangemessen war. Das Annehmen der Knechtsgestalt wird weiter umschrieben durch die Worte: *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*. Die ersten Worte besagen, dass Christus auf Erden erschienen sei (*γενόμενος* muss hier nicht speciell die Geburt bezeichnen, wie Gal. 4, 4, sondern kann allgemeiner vom Eintritt in eine neue Daseinsweise verstanden werden) in einer Gestalt, wie sie den irdischen Menschen zukommt, d. h. in einem menschlichen, aus Erdenstoff oder Fleisch bestehenden Leib; in Folge dieses Eintritts in menschliches Leibesleben ward er dann in seiner ganzen äusseren Lebensform und Lebenshaltung (*σχήματι* = habitu victuque) ganz wie ein gewöhnlicher leibhaftiger Mensch erfunden. Paulus will weder durch *ὁμοιώματι ἀνθρώπων* noch durch *σχήματι ὡς ἄνθρωπος* sagen, dass Christi Menschheit eine bloss scheinbare gewesen sei. Vielmehr galt ihm der Christus Jesus für einen wirklichen und echten Menschen (vgl. Röm. 5, 15: *τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χρ.*

und 1 Kor. 15, 21: δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν), und zwar noch im strengeren Sinn, als der kirchliche Gottmensch dieses ist; denn der paulinische Christus Jesus ist nicht ein aus zwei entgegengesetzten Naturen, Gottheit und Menschheit, zusammengesetztes Wesen, sondern er ist von Haus aus schon Mensch, himmlischer Mensch und Haupt der Menschheit, und unterscheidet sich von den irdischen Menschen nur dadurch, dass er zu seiner eigenthümlichen Existenzform himmlische δόξα und nicht irdische σάρξ hat. Dass er aber die letztere als eine seinem eigenen Wesen fremde Daseinsform für die Episode seines Erdenlebens angenommen habe, wie ein Reisender in fremdem Land eine der Landestracht nachgemachte Kleidung sich anschafft, das ist durch ὁμοίωμα ἀνθρώπων und σχῆμα ὡς ἄνθρωπος angedeutet. Allerdings lässt sich zwar nicht leugnen, dass unter Voraussetzung dieses eigenthümlichen Ursprungs der Persönlichkeit Christi, sofern er aus einem vollkommenen heilig-geistigen Dasein in's irdische Fleisch hereingetreten ist, eine den psychologischen Gesetzen unserer Erfahrung entsprechende natürliche Entwicklung seines persönlichen Lebens und Bewusstseins so schwer zu denken ist, dass der volle Begriff des Menschseins für unsere Betrachtungsweise damit kaum zu vereinigen scheint. Allein das ändert nichts an der Thatsache, dass doch Paulus Jesum ebensosehr als einen wirklichen irdischen Menschen, wie als identisch mit der Person des himmlischen Menschen Christus gedacht hat. Alle Versuche, die für uns hier vorliegende Schwierigkeit dadurch zu beseitigen, dass man die Identität des historischen Jesus mit dem persönlich präexistenten Christus auflöst, sei es indem man letzteren einfach negirt (Beyschlag), oder auch indem man ihn mit dem irdischen Davidssohn Jesus als einer anderen Person sich verbinden lässt (Holsten), verfehlen den Sinn der paulinischen Christuslehre, deren Nerv gerade in der Identität des himmlischen Christus und des irdischen Jesus besteht.

Die Frage, wie wir uns nach Paulus das sittliche Wesen des menschgewordenen Christus Jesus zu denken haben, führt uns zu der mit Phil. 2, 7 parallelen Aussage in Röm. 8, 3: „Gott sandte seinen Sohn im Bild des Sündenfleisches",

d. h. in einem Leib, welcher dem aus sündigem Fleisch bestehenden Menschenleib nachgebildet war. Die Worte: *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* wollen hier wieder, wie dort *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων*, zunächst diess andeuten, dass die irdisch-fleischliche Leiblichkeit Christi nicht als die ihm von Haus aus natürliche und seinem Wesen entsprechende Erscheinungsweise zugekommen sei, sondern dass er sie als eine fremde Daseinsform zum Zweck seines Eintritts in die irdische Menschheit von dieser angenommen habe. Ob nun aber der dem Sündenfleisch der anderen Menschen nachgebildete Leib, den Christus bei der Menschwerdung annahm, nach Paulus selbst auch aus Sündenfleisch bestand und also mit Sünde behaftet war, oder ob er bei sonstiger Gleichheit der Form und des Stoffes doch darin ungleich dem der anderen Menschen gewesen, dass sein Fleisch kein sündiges war? das ist eine schwierige Frage. Eine Entscheidung derselben lässt sich jedenfalls nicht aus der Wortbedeutung von *ὁμοίωμα* entnehmen; denn ob das Abbild dem Original, dem es nachgebildet ist, in jeder Hinsicht gleich sei, wie eine gute Kopie eines Bildes dem Original gleich ist, oder nur in gewisser Hinsicht (der Form nach) gleich, in anderer aber (dem Stoff nach) ungleich, wie ein Erzbild dem lebendigen Menschen, den es darstellt, nur ähnlich, nicht gleich ist: darüber besagt das Wort *ὁμοίωμα* gar nichts. Suchen wir nun die Entscheidung in sachlichen Gründen, so stehen sich zweierlei Bestimmungsgründe von anscheinend gleichem Gewicht gegenüber. Auf der einen Seite die Aussage des Paulus in II Kor. 5, 21, dass Christus, welcher Sünde nicht kannte, von Gott zur Sünde (d. h. zum büssenden Träger fremder Sünde) für uns gemacht worden sei. Da fragt es sich, ob die Worte: *τὸν ἁμαρτίαν μὴ γνόντα* sich in dem Sinne verstehen lassen, dass Christus sich keiner wirklichen Thatsünde bewusst gewesen sei, weil er den bösen Trieb, der zwar auch in seinem Fleische gewesen, nie über sich habe herrschen lassen, sondern ihn durch die vollkommene Kraft seines Heiligkeitsgeistes niedergehalten habe, so dass er nie zur aktuellen Macht werden konnte? Oder ob jene Worte die Deutung fordern, dass Christus keinerlei Erfahrung von einem zur Sünde reizenden und versuchenden Trieb in seinem Fleisch

gemacht, einen solchen nie zu bekämpfen gehabt, also von vorneherein über jede Versuchung, die ja stets einen inneren Reiz voraussetzt, hinaus gewesen sei? Für die letztere Deutung scheint der Wortlaut mehr zu sprechen, sofern ein Solcher, der den versuchlichen Reiz eines Sündentriebes zu bekämpfen hat, auch wenn er in diesem Kampf immer Sieger bleibt, doch eben schon im Kämpfen selbst eine gewisse Erfahrung und Bekanntschaft von der Sünde zu machen hat, sodass, strenggenommen wenigstens, nicht mehr von ihm gesagt werden könnte, dass er „Sünde nicht kannte". Aber freilich erheben sich bei dieser Deutung mehrfache Schwierigkeiten. Vor allem hätte sie zur Folge, dass das Fleisch Christi, wenn es vom Sündentrieb frei war, dem der anderen Menschen, welchen der Sündentrieb, wie wir oben sahen, von Natur eigen ist, nicht gleich, sondern nur ähnlich gewesen wäre. Diess liesse sich nun zwar allerdings mit dem Begriff *ὁμοίωμα* wohl vereinigen, welcher ebensogut blosse Aehnlichkeit wie volle Gleichheit des Abbildes mit dem Abgebildeten bezeichnen kann. Bedenklicher ist, dass dabei Christi Menschheit von der unseren so wesentlich verschieden zu denken wäre, dass ein doketischer Zug — mindestens für unser Denken — in dieses Christusbild kommen würde. Ferner drängt sich die Frage auf, wie denn Paulus eine solche Verschiedenheit des Fleisches Christi von dem der anderen Menschen erklärt haben möge, ohne demselben auch einen ausserordentlichen Ursprung zuzuschreiben? Die übernatürliche Erzeugung des Leibes Jesu scheint unvermeidlich gefordert zu sein zur Erklärung der übernatürlichen Beschaffenheit seines Fleisches, und doch finden wir bei Paulus hiervon nirgends eine Silbe angedeutet, im Gegentheil scheint das *γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα* Röm. 1, 3 auf natürliche Erzeugung durch einen menschlichen Davididen hinzuweisen. Blicken wir endlich auf die jüdische Theologie, ob etwa von hier eine Lösung der Schwierigkeit zu finden sei, so stossen wir zwar hier scheinbar wieder auf dieselbe Schwierigkeit: während sie einerseits lehrt, dass der böse Trieb im Leibe aller Menschen von Anfang wohne, behauptet sie auf der andern Seite doch die Sündlosigkeit einzelner Menschen, wie vor Allem der Patriarchen und zum Theil

auch des Messias. Hierbei ist aber zweifellos die Sündlosigkeit in dem Sinn gemeint, dass jene den allgemein menschlichen bösen Trieb zwar auch hatten, aber durch eigene sittliche Kraft denselben stets besiegten, sodass sie nie zu einer freiwilligen wirklichen Sünde hingerissen wurden (Weber, a. a. O. S. 224). Wenn wir nun vielleicht nach dieser Analogie auch II Kor. 5, 21 deuten dürften, so stünde nichts mehr im Wege, die *σὰρξ ἁμαρτίας* in der untheilbaren Einheit dieses Begriffs, wie sie sonst feststeht, auch in Röm. 8, 3 festzuhalten. — Eine bestimmte Entscheidung dieser Frage hat man auch in der Beziehung der Christologie zur Erlösungslehre des Paulus gesucht und nach verschiedener Richtung zu finden gemeint. Einerseits wurde gesagt, das Vorhandensein der Sünde als objektiver Macht im Fleische Christi sei die nothwendige Voraussetzung für die von Paulus Röm. 6—8 gelehrte Ueberwindung der Sündenmacht im Tode Christi*). Im Gegentheil meinten Andere, dass die stellvertretende Sühne im Tode Christi nothwendig seine völlige Freiheit von jeder Gemeinschaft am sündigen Menschenwesen voraussetze. Die Beurtheilung beider entgegengesetzten Ansichten wird sich aus der folgenden Darstellung der Erlösungslehre des Paulus ergeben; soviel aber mag schon hier gesagt werden, dass jede der beiden Behauptungen unbegründet ist; die erste, weil sie von einer schiefen Auffassung der paulinischen Erlösungslehre ausgeht, in welcher es sich zunächst nicht um Ertödtung der Sünde, sondern um Tilgung der Schuld durch Sühne handelt, in Röm. 6—8 ebensogut wie überall; die zweite aber verkennt, dass die Fähigkeit zur Sühnung fremder Schuld nur das eigene Freisein von Schuld voraussetzt, dieses aber eben da stattfindet, wo es nicht zur wirklichen Sünde gekommen ist, wobei jedoch das Vorhandensein und sittliche Ueberwundenwerden des sündigen Triebes nach jüdischer Lehre das Verdienst des Gerechten und also die Sühnekraft seines Leidens nicht nur nicht schmälert, sondern vielmehr erhöht. Und dieser letzte Gesichtspunkt dürfte auch für die heutigen Exegeten insoweit immerhin beachtenswerth

---

*) Holsten, Overbeck, Hausrath, Lüdemann, welchen ich in der 1. Aufl. mich angeschlossen hatte.

sein, dass sie die vorliegende Frage mit etwas mehr Ruhe und Gleichmuth behandeln könnten, wenn sie erwägen wollten, dass es doch im Grunde der sittlichen Hoheit Christi gar keinen Eintrag thun würde, wenn sich vielleicht ergeben sollte, dass Paulus ihm nicht ein sündloses Fleisch und damit Freiheit von jedem versuchlichen Reiz zugeschrieben habe, sondern nur Freiheit von wirklicher Sünde und Schuld auf Grund siegreicher Ueberwindung des Sündenfleisches durch die überlegene Kraft des Heiligkeitsgeistes. Paulus würde damit doch nur im Einklang mit den Synoptikern und dem Hebräerbrief stehen, nach welchem Christus „versucht wurde allenthalben, gleichwie wir, doch ohne Sünde“.

Der Tod Christi.

Den Zweck der Sendung Christi im Fleisch sieht Paulus nicht im irdischen Leben Jesu, sondern in seinem Tode. An diesen zusammen mit der Auferstehung hat sich ihm ausschliesslich die ganze erlösende Heilswirkung Christi geknüpft. Erlösend aber war der Tod Chritsi nach Paulus darum, weil er als die von Gott veranstaltete Sühne für die Sünden der Welt die religiöse Unseligkeit des Schuldbewusstseins und die sittliche Unfreiheit des Gesetzesdienstes aufhob und die Seligkeit und Freiheit der Gotteskindschaft bewirkte. Dieses ist die einstimmige Lehre des Paulus vom Erlösungswerk Christi an allen hierauf bezüglichen Stellen.

Wiefern Christus die unter dem Gesetz Stehenden erlöst habe, damit wir die Kindschaft empfingen (Gal. 4, 4), erklärt Paulus Gal. 3, 13: „Christus hat uns losgekauft vom Fluch des Gesetzes, indem er für uns zum Fluch wurde, denn es steht geschrieben: Verflucht Jeder, der am Holze hängt!“ Die Worte *γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα* wollen nicht besagen, dass Christus persönlich ein Verfluchter oder Gegenstand des göttlichen Zorns geworden sei, da er ja viel-

mehr als der sündlose Gottessohn Gegenstand der unveränderlichen Liebe Gottes gewesen ist; sondern sie besagen nur, dass Christus den vom Gesetz über die Sünderwelt verhängten Fluch der Todesstrafe über sich habe ergehen lassen. Indem er den Tod am Kreuze starb, der vom Gesetz selbst ausdrücklich als Verbrechertod gebrandmarkt war, hat er dem Gesetz die schuldige Sühne, welche es für die Sünde fordert, zu Theil werden lassen; und weil die Sünde nicht die seinige, sondern die unsrige war, hat er die Sühne an unserer Statt geleistet und damit uns losgekauft von der sonst auf uns lastenden Fluchdrohung des Gesetzes. Die Worte ὑπὲρ ἡμῶν heissen zunächst allerdings nur: zu unserem Besten, aber im Zusammenhang des ganzen Gedankens bekommen sie doch den bestimmteren Sinn: an unserer Stelle, als unser Vertreter, der durch sein Erleiden des von uns verschuldeten Todes unsere Schuld gutmachte oder sühnte. Dieses erhellt ganz klar aus dem Ausdruck: ἐξηγόρασεν ἡμᾶς ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου: sein Tod war hiernach der Kaufpreis oder das Lösegeld, durch dessen stellvertretende Bezahlung Christus uns von der Sündenstrafe befreit hat. Wörtlich dasselbe ist in I Kor. 6, 20 und 7, 23 durch τιμῆς ἠγοράσθητε ausgedrückt, wo mit dem werthvollen Preis (τιμῆς) natürlich eben der Tod Christi gemeint ist. An diesem einfachen exegetischen Thatbestand kann nichts geändert werden durch die Schwierigkeiten, die sich etwa ergeben mögen bei Aufwerfung dogmatischer Fragen von der Art: wem denn der Kaufpreis zu unserer Loskaufung bezahlt worden sei? warum es eines solchen bedurft habe? ob der Tod Christi sich als genügender Kaufpreis, als „Aequivalent" für unsere Loskaufung denken lasse? und dgl. Wenn Ritschl behauptet, dass sich letzteres nach keiner Regel berechnen lasse und dass desshalb unsere Stelle für die Beurtheilung des Todes Christi nicht in Betracht kommen könne, so ist dieses ein rein dogmatisches Urtheil, welches uns hier nichts angeht, da von ihm unsere Erklärung der paulinischen Aussagen nicht abhängig gemacht werden darf. Paulus selbst hat sich zu derartigen dogmatischen Fragen ohne Zweifel nicht veranlasst gefunden, weil er eben nicht von apriorischen dogmatischen Reflexionen über Nothwendigkeit oder Möglich-

keit einer erlösenden Sühne, sondern von gegebenen Thatsachen und Theorieen ausgegangen ist, die er einfach auf einander bezogen, die einen im Lichte der andern gedeutet hat. Thatsache war der Kreuzestod Jesu, ein Fluchtod nach dem Gesetz; Thatsache aber auch die Erscheinung des Gekreuzigten als des auferweckten Messias, der sonach nicht eigener Sünde wegen dem Fluch des Gesetzes verfallen sein konnte. Die Frage war also: was konnte der Fluchtod des Messias Jesus bezwecken? Und die Antwort darauf ergab sich einfach aus der in der jüdischen Schule herrschenden Theorie, dass Leiden und Sterben der Gerechten eine sühnende Kraft zur Gutmachung der Sünden der Ihrigen und des ganzen Volkes haben; als stellvertretende Sühne zur Versöhnung des göttlichen Zorns hiessen sie Sühnopfer (כַּפָּרָה), Lösegeld (פִּדְיוֹן), Erlösung oder Loskaufung (גְּאֻלָּה) — eine Idee der Stellvertretung, die übrigens nicht in dem levitischen Opferritual, sondern in Jes. 53 ihren Anknüpfungspunkt hatte (Weber, § 70). Da Paulus mit dieser jüdischen Theorie von seiner Schule her längst vertraut war, so war es natürlich, dass er den Specialfall des Kreuzestodes des gerechten Messias Jesus unter diesen Gesichtspunkt stellte, ohne dabei irgendwie veranlasst zu sein, die Frage nach Nothwendigkeit oder Möglichkeit der Loskaufung der Sünder durch den Kaufpreis des Todes Christi aufzuwerfen. Auch die Frage: wem dieser Kaufpreis gezahlt worden sei? hat sich Paulus ohne Zweifel nicht so bestimmt gestellt. Die nächstliegende Antwort wäre: dem Gesetz ist er gezahlt worden. Aber dabei wird man nicht stehen bleiben können. Denn wenn auch die Thora in der jüdischen Theologie oft fast wie ein persönliches Wesen neben und über Gott erscheint, so ist das doch nur eine poetische Metapher, welche keineswegs einen wirklichen Gegensatz zwischen Gesetz und Gott enthält. Ebensowenig ist ein solcher, wie Ritschl meint, dadurch angezeigt, dass das Gesetz nach Gal. 3, 19 durch Vermittlung der Engel angeordnet ist. Vielmehr hat das Gesetz, nach Paulus wie nach der ganzen jüdischen Theologie, seinen Grund in Gott, es ist der Ausdruck seines heiligen Willens (Röm. 7, 12), und somit ist der „Fluch des Gesetzes" der Ausdruck des göttlichen Zornwillens oder seiner strafenden

Gerechtigkeit. Dass dieser durch Strafe oder durch stellvertretende Sühne genuggethan werden müsse, war Grundvoraussetzung der jüdischen Heilslehre, und es kann also für die gechichtliche Betrachtung durchaus nichts Auffallendes haben, wenn ebendasselbe auch als die Voraussetzung der paulinischen Erlösungslehre sich ergibt.

Höchst lehrreich für die vorliegende Frage ist die Stelle II Kor. 5, 15—21. In den Worten von V. 15: *εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον* kann man geradezu den Schlüssel der paulinischen Erlösungslehre finden, vorausgesetzt, dass man nicht den durch *ἄρα* angezeigten logischen Zusammenhang beider Sätze durch oberflächliche Deutung von *ὑπὲρ πάντων* zerstört, wie jetzt gewöhnlich geschieht. Werden nemlich die Worte *εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν* bloss in dem Sinn verstanden: Einer ist zu Gunsten Aller gestorben, so würde daraus gerade das Umgekehrte von dem folgen, was Paulus daraus folgert; es würde folgen, dass die *πάντες*, zu deren Rettung Einer gestorben ist, sonach nicht sterben müssen; aber Paulus folgert das gerade Gegentheil: sie sind Alle gestorben ebendamit, dass der Eine für Alle starb. Diese Folgerung ist aber nur dann logisch möglich, wenn *εἷς ὑπὲρ πάντων* in dem Sinn verstanden wird: Einer als Repräsentant Aller, welcher die Stelle Aller in der Art vertrat, dass sein Sterben als das Sterben aller von ihm Vertretenen gilt, dieses zu bedeuten hat, also idealiter einschliesst. Hieraus erhellt klar, in welchem Sinn der Tod Christi als stellvertretende Sühne bei Paulus gedacht ist: Stellvertretung ist ihm nicht bloss Substitution des Einen statt Anderer, sondern eigentlich Identifikation und Solidarität Aller mit dem Einen, der sie vertritt. Erinnern wir uns nun, wie oben aus I Kor. 11, 3 ff. gezeigt wurde, dass Paulus Christum als das anfängliche Haupt der Menschheit und als den schöpfungsmässigen Mittler zwischen ihr und Gott gedacht hat, so begreifen wir um so leichter, dass nach ihm zwischen der Menschheit und Christus eine so innige Solidarität bestand, dass sein Tod als Tod Aller gelten und sonach die Versöhnung Aller oder der Welt bedeuten konnte. Eben das sagt Paulus II Kor. 5, 19: „Gott war es, der in Christus die Welt mit sich selbst versöhnte, ihre Ueber-

tretungen ihnen nicht zurechnend.“ Hierin liegen die Aussagen, dass Gott die bewirkende Ursache, Christus die Mittelursache, und dass die Welt, d. h. gesammte Menschheit, das Objekt der Versöhnung sei. Ritschl hat den Sinn dieser Stelle in doppelter Hinsicht verfehlt, einmal indem er, im direkten Widerspruch mit *τὸν κόσμον*, die Versöhnung auf die Gemeinde beschränken will, und sodann indem er die Versöhnung im ethischen Sinn von der selbstthätigen Aenderung der Willensrichtung der Gemeindegenossen in der Richtung auf Gott verstehen will. Dagegen ist zu bemerken, dass zwar freilich eine menschliche Gesinnungsänderung bei denen, welche die Versöhnungsbotschaft im Glauben annehmen, als weitere Folge der göttlichen Versöhnungsthat sich ergibt, aber diese selbst etwas ganz Anderes ist: eine That Gottes, nicht der Menschen, eine einmalige That, nicht ein fortgehendes Thun, eine in Christus, und zwar nach V. 15 und 21 in seinem Tode vollzogene Aenderung des Verhältnisses Gottes zur Welt, nicht eine durch Christus hervorgerufene Aenderung des Verhaltens der Menschen zu Gott, eine Sühnung der die Welt von Gott scheidenden Schuld, die daher fortan nicht mehr zugerechnet wird, also die Versöhnung nicht, wie Ritschl will, die Folge, sondern die Voraussetzung der Sündenvergebung. Treffend hat Menegoz (a. a. O. S. 222) den Sinn unserer Stelle erkannt, wenn er sagt: „Die Menschen spielten keine Rolle bei diesem Werk der Versöhnung, Gott hat nicht direkt mit ihnen verhandelt. Nach dem Begriff des Paulus hat sich die Versöhnung vollzogen ausserhalb der Menschen, zwischen Gott und dem menschgewordenen Sohn, dem Repräsentanten der Menschheit vermöge seiner Menschwerdung.“ — Auf die Frage, wiefern die Versöhnung durch Christus vermittelt gewesen sei? antwortet Paulus V. 21: „Gott hat den, der Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht, auf dass wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden.“ Ueber *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν* wurde schon oben gesprochen; was dann die weiteren Worte betrifft: *ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν*, so finden sie ihre Erklärung aus der genauen Parallele Gal. 3, 13: *γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα*. Paulus braucht beidemal das abstractum statt des concretum, um anzudeuten, dass Christus nicht

persönlich ein Verfluchter oder Sünder geworden sei, sondern dass Gott den ansich Sündenlosen zum Repräsentanten der sündigen Menschheit und damit zum passiven Träger ihrer Sündenschuld gemacht habe, damit er sterbend diese sühne und so für uns die Möglichkeit begründe, in der solidarischen Verbindung mit ihm als Entsühnte oder Gerechte vor Gott zu gelten. Es findet hierbei gewissermassen ein wechselseitiger Tausch der Rollen statt: Christus übernimmt von uns die Rolle der Sünder, indem er unsere Schuld büsst, wir aber überkommen von ihm die Rolle der Gerechten, indem wir kraft unserer Einheit mit Christus vor Gott als schuldbefreit gelten; der Imputation der Schuld der Menschheit an ihr schuldloses Haupt entspricht die Imputation der Gerechtigkeit dieses Hauptes an die Menschen, sofern sie mit ihm in geistliche Gemeinschaft treten. Diese doppelte Imputation beruht aber auf doppeltem, allgemeinem und besonderem Gemeinschaftsverhältniss. Weil Christus von Anfang das Haupt der Menschheit war und dann durch seine Menschwerdung auch in ihre irdische Existenzweise eingetreten ist, so konnte er vermöge seiner solidarischen Verbindung mit der ganzen Gattung diese in der Art vor Gott vertreten, dass sein Sterben als das Sterben Aller galt, sein sühnender Tod also die Versöhnung der „Welt“ bewirkte. Aber diese objektive Versöhnung in Christi Tod kommt nur an denen zur subjektiven Wirklichkeit des Versöhnungsbewusstseins, welche „in Christo“ sind, d. h. welche durch Glauben in eine solche geistliche Gemeinschaft mit ihm treten, dass sie seinen Tod und seine Auferweckung sichselbst auch aneignen und damit innerlich auf geistliche Weise das nacherleben, was an ihm als dem Haupte auf typische Weise vorgegangen ist.

Der in der eben besprochenen Stelle gefundene Begriff der Versöhnung wird bestätigt durch Röm. 5, 8 ff.: „Es erweist Gott seine Liebe gegen uns darin, dass Christus für uns starb, während wir noch Sünder waren; um viel mehr also werden wir jetzt, da wir gerechtfertigt sind durch sein Blut, gerettet werden durch ihn vor dem Zorn. Denn so wir, dieweil wir noch Feinde waren, versöhnt worden sind mit Gott durch den Tod seines Sohnes, so werden wir noch viel mehr, nachdem wir versöhnt sind, gerettet werden mit-

telst seines Lebens." Diese Stelle enthält einen Schluss aus der schon jetzt durch Christum empfangenen Versöhnung auf die künftige Rettung der Versöhnten vor dem Zorn des Weltrichters. Dieser Schluss setzt aber, um beweiskräftig zu sein, nothwendig voraus, dass die schon empfangene Versöhnung nicht in der subjektiven That der menschlichen Gesinnungsänderung gegen Gott, sondern in der objektiven Aenderung des Verhältnisses Gottes zur Sünderwelt durch die Gnadenthat der Schuldtilgung bestand; denn nur wenn es feststeht, dass wir bereits von dem drohenden Zorngericht Gottes durch Christi Sühnung unserer Schuld befreit sind, ist mit Gewissheit zu hoffen, dass wir auch von keinem künftigen Zorngericht mehr etwas zu fürchten haben, wogegen diese Gewissheit noch keineswegs damit gesichert wäre, dass wir unsererseits unsere bisherige feindliche Gesinnung gegen Gott aufgegeben hätten. Die subjektive ethische Deutung der „Versöhnung" scheitert überdies an dem Ausdruck: τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν (V. 11), womit ja unstreitig gesagt ist, dass wir die passiven Empfänger, nicht die thätigen Bewirker der Versöhnung waren. Diese ist ausser uns durch den sühnenden Tod des Gottessohnes vorgegangen, während wir noch ἐχθροί waren (V. 10), d. h. nicht bloss feindlich gegen Gott gesinnt, sondern auch dem Zorngericht Gottes verfallen; diese passive Fassung von ἐχθροί wird hier als die nächstliegende durch den Zusammenhang angezeigt, insbesondere durch das Vorhergehende: δικαιωθέντες νῦν σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς, was voraussetzt, dass wir vor der Versöhnung Gegenstände des Zornes Gottes waren und sein strafendes Gericht zu fürchten hatten. Dieser passive Sinn von ἐχθροί wird auch bestätigt durch Röm. 11, 28, wo es ebenso den Gegensatz zu ἀγαπητοὶ bildet, wie hier den Gegensatz zu δικαιωθέντες. Und diese Stelle ist auch insofern instruktiv, als sie zeigt, dass nach Paulus dieselben Menschen gleichzeitig in einer Hinsicht Gegenstände der Feindschaft oder Ungnade, und in anderer Hinsicht Gegenstände der Liebe und Gnade Gottes sein können; dort sind es die Juden, von denen Paulus urtheilt, dass sie um ihres Ungehorsams gegen das Evangelium willen zwar zur Zeit ἐχθροί, von Gott Verworfene seien, aber um der Väter willen vermöge der Erwählung, die diesen zu

Theil geworden, doch noch immer zugleich *ἀγαπητοί*, Gegenstände der die künftige Rettung bezweckenden Liebe Gottes. Ganz analog haben wir uns nach Röm. 5, 6—11 das Verhältniss Gottes zur Sünderwelt überhaupt zu denken: als *ἀσεβεῖς* und *ἁμαρτωλοί* zwar sind sie *ἐχθροί*, Gegenstände der *ὀργή*, des gegen die Sünde sich ausschliessend und richtend verhaltenden heiligen Gotteswillens; gleichwohl sind sie zugleich auch schon Gegenstände der rettenwollenden Liebe Gottes, welche sich eben darin in ihrer ganzen Grösse erweist, dass sie selbst die Aufhebung der von Gott scheidenden Schuld der Sünder durch den Sühnetod des Gottessohnes herbeiführt (V. 8: *συνίστησιν τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην πρὸς ἡμᾶς ὁ θεός, ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν*). Es wäre also gänzlich gegen den Sinn des Paulus, zu meinen, dass durch die Versöhnungsthat Christi erst die Liebe in Gott hervorgerufen oder seine Gesinnung aus Zorn in Liebe umgewandelt worden sei; vielmehr war die Liebe immer in Gott vorhanden und war das bewirkende Motiv zur Veranstaltung des ganzen Erlösungswerks; nur aber konnte nach Paulus die heilige Liebe Gottes ihre Gnadenabsicht, die Sünder freizusprechen und zu retten, nicht anders ausführen als so, dass sie die von Gott scheidende Schuld der Sünde sühnend tilgte; nur durch das Gericht über die Sünde, welches im Sühnetod des Hauptes und Repräsentanten der Menschheit für Alle typisch vollzogen ist, geht der Weg zur Rettung der Sünder. Wenn man die paulinische Versöhnungslehre in der Weise gedeutet hat, dass die widerstreitenden Motive der Liebe und Gerechtigkeit in Gott eine Ausgleichung, einen Kompromiss fordern und dieser in der stellvertretenden Genugthuung Christi gegeben sei, so war das freilich eine ungeschickte, mechanische Auffassung der Lehre des Paulus, der von einem solchen Widerstreit in Gott nichts weiss und nirgends die Versöhnung durch die Nothwendigkeit eines derartigen Kompromisses motivirt. Aber es ist doch nicht zu leugnen, dass eine solche Deutung, wie ungeschickt auch im Ausdruck, dem wirklichen Sinn der paulinischen Erlösungslehre viel näher steht, als die in der modernen Theologie und besonders bei der Ritschl'schen Schule herrschend gewordene Auslegung, nach welcher es zur Versöhnung keiner Sühne

bedürfe, weil Gott nur Liebe sei und der Sünde nicht zürne; diese Meinung enthält nicht bloss eine formale Entstellung, sondern eine kardinale Verkehrung der paulinischen Lehre.

Besonders deutlich ergibt sich diess aus Röm. 3, 25, wo die in Christus Jesus vollzogene Erlösung (V. 24) also beschrieben wird: „welchen (Christum) Gott als Sühnemittel durch Glauben kraft seines Blutes aufstellte, zur Erzeigung seiner Gerechtigkeit, wegen der Uebersehung der vorherbegangenen Sünden bei der Langmuth Gottes, zur Erzeigung (also) seiner Gerechtigkeit in der Jetztzeit, auf dass er sei selber gerecht und rechtfertigend den, der's mit dem Glauben an Jesum hält." Das Wort *ἱλαστήριον* hat Luther durch „Gnadenstuhl" übersetzt und Ritschl folgte ihm in der an den Sprachgebrauch der LXX anschliessenden Deutung als Kapporeth oder Deckel der Bundeslade, so dass hierdurch Christus als der öffentlich ausgestellte Träger der göttlichen Gnadengegenwart bezeichnet werde. Aber diese alte Deutung ist von den meisten neueren Auslegern gewiss mit Recht aufgegeben worden. Eine so ganz singuläre Bedeutung des Wortes *ἱλαστήριον* hätten die römischen Leser unmöglich errathen können, zumal da ihnen dieses Wort in der gewöhnlichen Bedeutung: Sühnemittel gang und gäbe war, und da sie auch durch den Zusammenhang sich nicht veranlasst sehen konnten, von diesem üblichen Sinn abzusehen und das Wort aus der ihnen ferne liegenden Sprache der jüdischen Kultsymbolik zu deuten. Gesetzt aber auch, das Wort wäre hier in der kultischen Sprache der LXX zu verstehen, so hätte man dann erst nicht an das Kapporeth als den Ort der Gnadengegenwart Gottes, sondern als den Ort und das Mittel der Sühne zu denken, weil das durch die Etymologie von *ἱλαστήριον* gefordert wird und ohne Zweifel auch der Sinn des Worts in der LXX ist. Es wird sonach auf jeden Fall dabei bleiben, dass Christus hier ein von Gott aufgestelltes „Sühnemittel" heisst, dessen sühnende Kraft objektiv auf seinem Blut, d. h. blutigen Tod und subjektiv auf dem die Sühnung sich aneignenden Glauben beruht (*ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*). Als blutiges Sühnemittel kann *ἱλαστήριον* auch geradezu für „Sühnopfer" genommen werden, ohne dass man darum den Sinn, welchen Paulus mit dem

Worte verbindet, aus dem levitischen Opferritual zu deuten hätte, an welches uns sonst gar nichts in der paulinischen Versöhnungslehre erinnert*); vielmehr ist daran zu erinnern, dass im Anschluss an Jes. 53 die jüdische Theologie das unschuldige Leiden und Sterben des Gerechten als ein stellvertretendes „Sühnopfer" (כַּפָּרָה) bezeichnet hatte; *ἱλαστήριον* ist also die wörtliche Uebersetzung dieses dem Paulus aus seiner Schule her geläufigen Begriffs, ebenso wie das in unserer Stelle unmittelbar vorhergehende *ἀπολύτρωσις* (V. 24) die wörtliche Uebersetzung des demselben Gedankenkreis der jüdischen Theologie angehörigen Begriffs der „Loskaufung" (גְּאֻלָּה) ist. Als Zweck der von Gott veranstalteten blutigen Sühne bezeichnet Paulus die „Erzeigung der Gerechtigkeit Gottes", und zwar mit der nachher hinzugefügten näheren Bestimmung, dass er sowohl selbst gerecht sei als auch für gerecht erkläre den an Jesus Glaubenden. Warum es aber zu diesem Zweck einer blutigen Sühne bedurfte, das wird motivirt durch den Zusatz: *διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ.* Das frühere Verhalten Gottes zur menschlichen Sünde war langmüthiges „Uebersehen" oder Nichtahnden derselben (*πάρεσις* ist nicht zu verwechseln mit *ἄφεσις* = Vergebung), wobei es zu keinem vollgenügenden Erweis der göttlichen Gerechtigkeit gekommen

*) Zwar wird I Kor. 5, 7 Christus das für uns geschlachtete Passah genannt, aber es ist das ein Bild, welches veranlasst ist durch die Vergleichung der sittlichen Reinheit des Christenlebens mit den ungesäuerten Broten des jüdischen Passahfestes, und welchem keine weitere dogmatische Bedeutung beigelegt wird. — Mit vollem Recht bemerkt Menegoz, dass die Grundansicht des Paulus vom Tode Christi die des Fluchtodes, der Gerichtsvollziehung sei, also eine ganz andere als die Idee des Opfers, welche erst der Hebräerbrief zur Grundanschauung erhoben hat. „Hätte Paulus sich zu der Lehre des Hebräerbriefs über das Opfer Christi bekannt, so würde er sich gewiss ebenso klar ausgedrückt haben, wie der Verfasser dieses Briefes" (S. 247 a. a. O.). Bei Ritschl übrigens ist die Deutung der paulinischen Versöhnungslehre aus dem alttestamentlichen Opferwesen, welches er vorher für seinen Zweck passend zurechtgelegt hat, nur ein Mittel, um unter scheinbar biblischer Deckung die Meinung des Apostels durchaus zu verfälschen und ihm seine eigene Dogmatik unterzulegen.

war, denn diese forderte nach der jüdischen Theologie, deren Voraussetzungen Paulus hierbei durchaus folgt, entweder die volle Bestrafung der Sünde durch den Tod des Sünders oder die Gutmachung derselben durch Leistung entsprechender Sühne; solange keines von beiden geschehen war, kam die Gerechtigkeit Gottes weder als richtende noch als vergebende zur richtigen Erweisung. Jetzt aber sollte dieser doppelte Zweck zugleich erreicht werden durch die Aufstellung des Sühnemittels in Christi Tod: es sollte dadurch die Gerechtigkeit Gottes nach der doppelten Seite erwiesen werden, wie sie einerseits an der Sünde das Gericht des Todes (den Fluch des Gesetzes) vollzieht, andererseits den Sünder, dessen Sünde gesühnt ist, für gerecht erklärt. Die „Gerechtigkeit", um deren Erweisung es sich hierbei handelt, ist sonach zwar allerdings nicht Strafgerechtigkeit, denn sie erweist sich ja nicht in Strafe, sondern in Sühne, welche die Strafe aufhebt; aber sie ist ebensowenig bloss „ein anderer Name für Gnade", „Sichselbstgleichheit, folgerichtiges Verfahren zum Heil der Glaubenden", wie Hofmann und Ritschl meinen; denn unter dieser Voraussetzung wäre nicht zu verstehen, warum die frühere Nichtahndung der Sünden die jetzige Erweisung der Gerechtigkeit nöthig erscheinen lasse, und wäre vollends nicht zu verstehen, warum eine solche gerade mittelst blutiger Sühne sich vollziehen sollte? Das setzt doch offenbar voraus, dass es im Wesen der Gerechtigkeit liege, dass Sünden nicht ungeahndet bleiben, sondern entweder bestraft oder durch Sühne gutgemacht werden. Man wird also die Gerechtigkeit, zu deren Erweis der Sühnetod Christi diente, bestimmen können als den heiligen Liebeswillen Gottes, welcher zwar auf Rettung der Sünder abzielt, aber diese nicht freisprechen kann, ohne dass die Schuld der Sünde gesühnt ist. Um die rettende Gnade in der Rechtfertigung der Glaubenden so erweisen zu können, dass dabei auch der die Sünde richtenden Gerechtigkeit Gottes ihr Recht gewahrt bleibe, dazu diente nach Paulus die Veranstaltung des Sühnetodes Christi, als des schuldlosen Vertreters der schuldigen Menschheit.

Ist nach den bisher besprochenen Stellen die Erlösung durch Christi Tod als Versöhnung mit Gott durch Sühnung

der menschlichen Schuld gedacht, so tritt in Röm. 6—8 noch ein neues Moment hinzu, welches aber mit dem Bisherigen auf's engste zusammenhängt: mit der Befreiung von der Sündenschuld ist zugleich die von der Sündenmacht und vom Gesetz als dem Reiz der Sündenmacht gegeben, oder positiv ausgedrückt: mit der Begründung des neuen religiösen Verhältnisses des Gnadenstandes ist zugleich das neue sittliche Leben in Freiheit von Sünde und Gesetz oder in Kraft und Norm des heiligen Geistes begründet. Röm. 6, 1 ff. erinnert Paulus seine Leser daran, dass sie in der Taufe auf Christi Tod mitgekreuzigt und mitbegraben, mit der Nachbildung seines Todes (oder mit seinem Tod durch Nachbildung desselben) verwachsen seien, um nun auch mit ihm in Neuheit des Lebens zu wandeln. Wie Christus einmal für immer gestorben ist für die Sünde, lebet aber für Gott, so sollen auch die Christen sich betrachten als todt zwar für die Sünde, lebend aber für Gott in Christo. Inwiefern aber Christus einfürallemal der Sünde gestorben sei *), das wird erklärt durch den in V. 7 vorausgestellten allgemeinen Satz, der

*) Die Formel: *τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ* Röm. 6, 10 wird von den meisten Exegeten missverstanden, weil sie die, in V. 7 doch deutlich genug angezeigte, juristische Betrachtungsweise, welche hier wie überall die Basis der paulinischen Versöhnungslehre bildet, verkennen. Die Worte wollen weder besagen, dass Christus der Sünde moralisch abgestorben sei — das würde ja voraussetzen, dass er vorher ihr gelebt habe, also nicht „Sünde nicht kannte“ (II Kor. 5, 21) — noch auch, dass er durch seinen Tod ausser Beziehung zu der ihn umgebenden und quälenden Sünde der Menschen getreten sei — ein trivialer Gedanke, mit welchem die den ganzen Abschnitt beherrschende Idee der Aufhebung der Herrschaft der Sünde über die Christen in keinem ersichtlichen Zusammenhang stünde. Sondern die *ἁμαρτία* ist hier, wie 5, 21 und wie unmittelbar vorher *θάνατος*, als eine gleichsam persönliche Herrschermacht vorgestellt, welche auf Grund göttlichen Rechtsspruchs (*κρίμα* und *κατάκριμα* 5, 16. 18) ihr Herrscherrecht im Todwirken an der Menschheit ausübt. Dieses ihr Recht hat Christus der Sünde werden lassen: indem er Namens der Menschheit den Fluchtod starb, hat er die Fluchwirkung der Sünde einfürallemal erfüllt und damit zugleich aufgehoben. Man kann also *ἁμαρτίᾳ* als einen Dat. commodi et incommodi, beides zugleich, bezeichnen. Genau ebenso verhielt sich nach Paulus der Tod Christi zum Gesetz: indem er ihm seinen Tribut bezahlte (Gal. 3, 13), hat er ihm zugleich sein Recht entwunden.

ebenso für Christum wie für uns gilt: *Ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*, der Gestorbene ist losgesprochen von der Sünde, d. h. von ihrer Schuldhaft befreit, sofern er im Tode ihren Sold empfangen, ihre Herrschermacht als todwirkende erfahren hat (Röm. 5, 21). Diesen allgemeinen Satz hat Paulus aus der jüdischen Theologie, wo er sich fast wörtlich ebenso findet (Weber, S. 311: כָּל־הַמֵּתִים בַּמִּיתָה מִתְכַּפְּרִים), einfach aufgenommen und auf Christum und die Christen übertragen, um damit zu erklären, wie für diese, als die Todesgenossen Christi, die Sünde ihre Herrschaft verloren habe. Wie nemlich Christus als Vertreter der Menschheit der Sünde ihr Recht, Tod zu wirken, hat werden lassen und damit alle ihre Schuldforderung an die Menschheit getilgt hat, so gilt auch für seine Todesgenossen, dass die Sünde nichts mehr an sie zu fordern hat (Röm. 8, 12). Und zwar gilt dieses nicht bloss in dem Sinn, dass der Sünde Schuld und Strafforderung getilgt ist, sondern auch in dem Sinn, dass der Sünde Herrschermacht gebrochen ist. Beides beruht auf demselben Rechtsspruch Gottes über Adam's Sünde (Röm. 5, 16), wodurch die Menschheit unter die Macht der Sünde und des Todes unterworfen worden war. Indem nun durch Christi Tod dem von Gott verhängten Herrschaftsrecht der Sünde und des Todes, bezw. des Gesetzes, Genüge geschehen ist, wurde diese Herrschaft von Rechtswegen aufgehoben: der Tod konnte Christum nicht in seiner Gewalt behalten und über den Auferstandenen ist er nicht mehr Herr (V. 9: *θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει*). Was aber von Christus gilt, das gilt auch von allen den Seinen nach dem Kanon: *εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον* (II Kor. 5, 15). Sonach ergibt sich folgerichtig, dass auch an alle die, welche durch Glaube und Taufe in die solidarische Einheit mit Christus treten, Sünde, Tod und Gesetz nichts mehr zu fordern hat, dass sie also los sind sowohl von der Strafdrohung als von der Herrschaftsgewalt der Sünde, oder dass sowohl ihre Schuld gesühnt als auch ihre sittliche Ohnmacht und Sündenknechtschaft aufgehoben ist, sodass sie jetzt in den Stand gesetzt sind, sich im Dienst Gottes oder der Gerechtigkeit als die Gefreiten Christi zu bewähren. Dasselbe, was Cp. 6 hinsichtlich der Herrschaft

der Sünde ausgeführt ist, wird 7, 1—6 auch auf die Herrschaft des Gesetzes bezogen. Das Gesetz herrscht über den Menschen nur solange er lebt, auch über Christum hat es nur geherrscht, solange er im Fleische lebte, mit dem Tode erlosch des Gesetzes Anrecht auf ihn. Da nun mit dem Tode des Einen für Alle zugleich Alle gestorben sind, so sind die Christen „kraft des (getödteten) Leibes Christi getödtet worden für das Gesetz, um einem Anderen zu eigen zu werden, dem von den Todten Auferweckten“ (7, 4). Während vorher die Sündentriebe, die am Gesetz ihren Reiz und Impuls fanden, in unseren Gliedern wirksam waren, dem Tode Frucht zu bringen, so sind wir jetzt kraft des Todes Christi, der zugleich unser Tod ist, vom Band des Gesetzes losgekommen, seiner Herrschaftsbefugniss entstorben, und können daher jetzt Gott dienen in der neuen Weise des Geistes, welcher Freiheit ist, und nicht mehr in der alten Weise des Buchstabens, welcher knechtet und tödtet (V. 6).

Wie enge die beiden Gesichtspunkte: Versöhnung und sittliche Befreiung in der paulinischen Erlösungslehre zusammenhängen, wie unmerklich sie in einander übergehen, zeigt besonders deutlich die diese ganze Erörterung abschliessende Stelle Röm. 8, 1—4: Für die in Christo Seienden gibt es keine Verdammung mehr, vom Sünden- und Todesgesetz sind sie befreit durch das Geistesgesetz des Lebens in Christo; während das (mosaische) Gesetz die sündige Natur des Fleisches nicht zu überwinden vermochte, ist diess dadurch bewirkt worden, dass „Gott seinen Sohn im Bilde des Sündenfleisches und um der Sünde willen gesandt und die Sünde am Fleische gerichtet hat, damit das Recht des Gesetzes an uns zur Erfüllung komme, die wir nicht nach dem Fleisch wandeln, sondern nach dem Geist“. Die Worte: *ὁ θεὸς — κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί* können nicht von der moralischen Ueberwindung der Sünde durch das sündlose irdische Leben Jesu verstanden werden, wie Ritschl und Weiss meinen, letzterer im auffallenden Widerspruch mit seiner sonstigen richtigen Deutung der paulinischen Versöhnungslehre. So verstanden, würde Röm. 8, 3 einen im Lehrbegriff des Paulus völlig isolirt stehenden Gedanken enthalten; zu einer so auffallenden Abweichung von den

bisher überall gefundenen Gedanken der paulinischen Erlösungslehre könnten uns nur zwingende Gründe des Textes berechtigen. Aber weit entfernt, dass solche in dem Text zu finden wären, spricht vielmehr dessen Wortlaut durchaus gegen diese singuläre Deutung. Denn nicht Jesus ist das Subjekt von *κατέκρινεν*, wie es bei der moralischen Sündenüberwindung der Fall sein müsste, sondern Gott, und nicht von einer „Ueberwindung" der Sünde ist *κατέκρινεν* zu verstehen, sondern vom Gericht über sie durch Verurtheilung zum Tode; indem diese stellvertretend am Fleisch des Gottessohnes vollzogen wurde, der eben dazu im Bilde des Sündenfleisches gesandt worden war, ist damit das über die Menschheit seit Adam's Sünde (Röm. 5, 16) verhängte *κατάκριμα* für die neue, in Christo seiende Menschheit aufgehoben; dem *κατάκριμα* V. 1 entspricht *κατέκρινεν* V. 3, beides einfach juristische Begriffe ohne moralische Nebenbedeutung. Wir haben also hier wieder genau denselben Gedanken wie in Gal. 3, 13 und II Kor. 5, 21 und Röm. 3, 25: Die vom Gesetz auf die menschliche Sünde gesetzte Todesstrafe wurde stellvertretend vollzogen an dem hierzu im Fleische erschienenen Gottessohn, dessen Tod also stellvertretender Sühneakt war, wodurch der Sünde und dem Gesetz ihr Recht geschehen, ebendamit aber zugleich ihre Herrschaft für immer aufgehoben ist, nicht bloss in dem Sinn, dass die Schuld der Sünde, welche das Verdammungsurtheil bedingte, gesühnt ist (V. 1), sondern auch in dem Sinn, dass die Gewalt der Sünde über den sittlichen Willen gebrochen und damit die Möglichkeit begründet ist, dass die sittlichen Forderungen des Gesetzes zur Erfüllung kommen können an denen, welche nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist wandeln (V. 4). Letzteres hat Menegoz übersehen, indem er V. 4 nach V. 1 und 3 deutend übersetzt: „La justice de la loi (c'est-à-dire l'expiation du péché par la mort, v. 3) est accomplie en nous" (a. a. O. S. 269)*). Aber in dem Ab-

---

*) Richtig ist Menegoz' Deutung von 8, 3 (S. 249): Le verbe *κατέκρινεν* marque bien le jugement et la condemnation. C'est pour subir cette condemnation à mort méritée par toute chair que le fils de Dieu s'est incarné et qu' il a souffert le supplice de la croix.

sichtssatz: *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν* kann nicht wieder dasselbe gemeint sein, was in *κατέκρινεν* als vollendetes Faktum vorausgestellt ist, sondern V. 4 muss eine abgeleitete und fortgehende Folgewirkung von jenem *κατέκρινεν* enthalten, und diese kann nur in der selbstthätigen Erfüllung der sittlichen Forderung, welche des Gesetzes bleibenden Gehalt ausmacht, bestehen; zu dieser realen Gesetzerfüllung oder Lebensgerechtigkeit ist im Tode Christi, sofern er durch den Glauben angeeignet wird, der Grund, die Möglichkeit und das treibende Motiv gegeben. Die sühnende Wirkung des Todes Christi verhält sich zu der daraus folgenden fortgehenden sittlichen Erneuerung wie sein einmaliges Gestorbensein für die Sünde zu seinem fortwährenden Leben für Gott (6, 10). Es bleibt sonach auch in Röm. 6—8 die sonstige Grundanschauung des Paulus vom Tode Christi als einem Sühneakt durchaus in Geltung, nur ist zu der unmittelbaren sühnenden Wirkung desselben auch noch die weitere mittelbare Wirkung auf sittliche Befreiung und Erneuerung hinzugefügt. Hieraus erhellt, dass man keinen Grund hat, in 6, 10 und 8, 3 die sonderbare Vorstellung einer physischen Ertödtung der im Fleische Christi substantiell steckenden Sünde zu finden. Paulus hat die Sünde nicht als physische Substanz, sondern als geistige Macht gedacht, welche ihre Wurzel zwar hat im Naturtrieb des Fleisches, zur herrschenden Macht aber geworden ist durch dasselbe Strafurtheil (*κρίμα*) Gottes, welches auch die Herrschaft des Todes über die adamitische Menschheit begründete; von diesem *κατάκριμα* der Sünden- und Todesherrschaft ist die Menschheit erlöst worden durch die stellvertretende und sühnende Vollziehung desselben in Christi Tod, welcher potentiell der Tod Aller ist und darum effektiv denen zugutkommt, welche in der solidarischen Einheit des Glaubens mit Christo seinen Tod mit allen seinen Folgen, den unmittelbaren und mittelbaren, sühnenden und neumachenden, sich persönlich aneignen.

Das zusammenstimmende Ergebniss der sämmtlichen hierhergehörigen Stellen wird dadurch über jeden Zweifel sichergestellt, dass, wie wir sahen, nicht bloss der allgemeine Grundgedanke, sondern auch die einzelnen Begriffe der pauli-

nischen Versöhnungslehre sich schon in der jüdischen Theologie finden lassen. Eben hieraus erklärt es sich auch sehr natürlich, dass man eine prinzipielle Begründung dieser Lehre, eine Antwort auf solche Fragen: warum es überhaupt einer Sühne zur Vergebung der Sünden bedurfte oder warum diese gerade im Tode des Christus Jesus bestehen musste? bei Paulus vergeblich suchen würde. Er konnte sich zu derartigen Fragen gar nicht veranlasst sehen, da er einfach auf gegebene Thatsachen der Geschichte eine gegebene Theorie seiner Schule anwandte. Daher würde auch der Exeget und Historiker seine Aufgabe durch Untersuchung jener dogmatischen Fragen überschreiten. Wohl aber liegt ihm ob, zu zeigen, worin doch bei aller ihrer Abhängigkeit von jüdischen Prämissen das Neue und praktisch Bedeutsame in der paulinischen Versöhnungslehre lag. Wenn je, so galt hier der Satz: si duo faciunt idem, non est idem. In der christlichen Anwendung, die Paulus von den jüdisch-theologischen Prämissen machte, erhielten dieselben eine neue Bedeutung von grösster religiös-sittlicher Tragweite; das hing vor Allem an der paulinischen Christusidee. Sofern nach Paulus der Christus Jesus nicht ein blosser Gerechter nach jüdischem Ideal, überhaupt nicht bloss ein gewöhnlicher irdischer Mensch, sondern der heilige Gottessohn und Himmelsmensch war, hatte er überhaupt nicht für eigene Sünden zu büssen, daher konnte sein Tod ausschliesslich als stellvertretendes Verdienst Anderen zugutekommen. Und zwar nicht bloss den Juden, denn Christus ist nicht bloss Sohn Abraham's, sondern Sohn Gottes und Haupt aller Menschen, daher konnte er die ganze Menschheit in seinem Thun und Leiden so rechtskräftig vertreten, wie überall das Haupt einer Familie oder Nation das Ganze derselben vertritt. Wenn nun also dieser Eine, der Aller Haupt ist, für Alle starb, so bedeutet sein Tod nicht bloss den eines Einzelnen, sondern den Tod Aller, die Gesammtheit gilt als in und mit ihrem Repräsentanten gestorben. Nun ist aber dem Anspruch des Gesetzes auf Strafe oder Sühne der Sünde durch Vollziehnng des Fluchtodes Genüge gethan, es herrscht über den Lebenden nur, über den Gestorbenen hat es kein Recht und keine Macht mehr. Sofern also Alle als mitgestorben gelten mit ihrem repräsentirenden

Haupte, so ist der Rechtsanspruch des Gesetzes sowohl befriedigt als aufgehoben für Alle, sie sind auf rechtsgültige Weise von seinen Fluchdrohungen und von seinen Satzungen los und ledig geworden, sodass sie ferner weder ein *κατάκριμα* zu fürchten, noch auch in der alten Weise des Buchstabens Knechtsdienst zu thun haben: sie haben die Versöhnung empfangen und können und sollen das Eigenthum des neuen Herrn werden, dem sie diese glückliche Wandlung zu verdanken haben. Diese entscheidende Wendung sieht Paulus im Tode Christi begründet, sofern er in ihm einen objektiven göttlichen Sühneakt zu Gunsten der in Christus als ihrem Haupte repräsentirten Welt erblickt. Aber diese objektive Betrachtungsweise ist nur die eine Seite der Sache, mit welcher die andere, subjektive Seite immer zusammengedacht werden muss, will man des Apostels Meinung nicht in fataler Weise missverstehen. Wohl gilt die Versöhnung in Christi Tod an und für sich der ganzen Welt oder Menschheit, kraft der ursprünglichen wesentlichen Solidarität des Hauptes mit der ganzen Gattung; aber zugutekommt diese Versöhnung doch nur denen wirklich in ihrem persönlichen Bewusstsein, welche „in Christus" sind d. h. mit Christus in eine solche geistliche Einheit treten, dass sie mit seinem Sterben und seinem Auferstehungsleben „verwachsen" d. h. es sich innerlich aneignen und geistlich nacherleben, sodass es nicht mehr ein einmaliger äusserer Vorgang ist, sondern zum fortwährenden inneren Erleben in der Erfahrung des Glaubens wird. So erhält die Idee der „Stellvertretung" im Denken des Paulus ihre Ergänzung und Erfüllung durch die Mystik seines Christusglaubens; das „Einer für Alle" ist nicht mehr bloss ein juristisches Stellvertretungs- und Imputationsverhältniss, sondern wird zum Gemeinschaftsverhältniss, zum Sterben und Neuleben Aller in und mit dem Einen. Der Grund aber dieser tiefgehenden Wendung von der gesetzlichen Aeusserlichkeit der jüdischen zur geistigen Innerlichkeit der christlichen Theologie lag in dem Gefühl der dankbaren Liebe, durch welche sich Paulus an den Sohn Gottes, der ihn geliebt und sichselbst für ihn hingegeben hatte, so gebunden fühlte, dass nicht mehr er selbst, sondern Christus in ihm lebte (Gal. 2, 20). Wir haben schon oben gesehen,

dass ihm Christus bei der Menschwerdung nicht bloss als passives Objekt göttlicher Willensthat, sondern als selbstthätiges und aus opferwilliger Liebe handelndes Subjekt erschien, und da nun Zweck der Menschwerdung von Anfang gerade der Sühnetod gewesen war, so ist folgerichtig auch dieser nicht bloss ein von Gott für Christus herbeigeführtes Widerfahrniss, sondern auch die Folge eben jener opferwilligen Liebesgesinnung Christi selbst bei seiner Menschwerdung. Unter diesem Gesichtspunkt erweicht sich der harte juristische Zug, der durch die aus jüdischen Prämissen konstruirte paulinische Sühnetheorie sich hindurchzieht, es werden Töne des Herzens angeschlagen, welche auch bei Solchen Verständniss und Anklang finden, welche sich von der dogmatisch konstruirten Sühne fremd und kalt berührt fühlen, ja es bereitet sich von hier aus unvermerkt eine Wendung von der juristischen zur ethischen Versöhnungslehre vor, welche über den ursprünglich eingenommenen Standpunkt völlig hinauszuführen geeignet war. Indem der Gläubige sich an den Mittler der Versöhnung in dankbarer Liebe hingibt, vollzieht sich in ihm selbst eine Wandlung, welche als geistliche Nachbildung des urbildlichen Sterbens und Auferstehens Christi gelten kann: an die Stelle des alten von der Sünde beherrschten Menschen tritt der neue, vom Geist des Gottessohnes beseelte Mensch, und damit tritt an die Stelle der Furcht vor dem zürnenden Gott der Friede und die Freude des versöhnten Gotteskindes, an die Stelle des ohnmächtigen Kampfes zwischen knechtischem Gesetzesgehorsam und Fleischestrieb tritt der freudige und freie Kindesgehorsam gegen Gott, womit des Gesetzes sittliche Forderung dann auch positiv zur wahren Erfüllung gekommen ist. So ist mit dem, dass Einer für Alle starb und Alle sich mit ihm gestorben und neulebend fühlen, das Alte vergangen und neugeworden, eine neue Kreatur, die „in Christus“ sich mit Gott versöhnt und vor Gott gerecht weiss; das Ideal des Gottessohnes ist im Herzen der Gläubigen zur lebendigen Realität des bewussten und gefühlten Kindschaftsverhältnisses zu Gott geworden. Die objektive Weltversöhnung in Christus oder das göttliche Freisprechungsurtheil über die Welt um Christi willen erscheint, von hier aus betrachtet, als die ideale Ante-

cipation ihres wirklichen religiös-sittlichen Neuwerdens im Christusglauben, als ein präsumtives Urtheil Gottes über die Welt, insofern als er sie in Christo als eine neue Kreatur anschaut.

Wenn wir nun von hier aus auf den Ausgangspunkt dieser paulinischen Lehre zurückblicken, so drängt sich uns der Eindruck auf, dass wir zuletzt bei einer ganz anderen Vorstellung von Gott angelangt seien als von welcher wir ausgegangen. Dort war es der Gott des gesetzlichen jüdischen Bewusstseins, der gerechte Richter, welcher nicht barmherzig vergibt, sondern Strafe oder Sühne fordert, welcher dem Gesetz unnachsichtlich sein Recht werden lassen muss, und müsste er auch dessen Fluch an seinem eigenen Sohn vollziehen. Hier dagegen ist es der Gott des christlichen kindschaftlichen Bewusstseins, wie Jesus ihn im Herzen trug, der Gott der väterlichen Liebe, welcher, ohne erst eine rechtliche Sühne zur Genugthuung für das Gesetz zu fordern, aus der Fülle seiner freien Gnade vergebend und gebend alles gutmacht. Dort erschien das Gesetz noch als der Ausdruck des richtenden Gotteswillens, welcher unbedingte Befriedigung fordert; hier ist es das bedingte und von Anfang zur Aufhebung bestimmte Erziehungsmittel des göttlichen Heilswillens, eine relative Offenbarung, die ihren Endzweck und Endziel in Christus hat. Unwillkürlich drängt sich freilich hierbei die Frage auf, wie denn das Gesetz, wenn es doch nur als vorbereitendes Mittel für die Erlösung dazu bestimmt war, in Christo zu Ende zu kommen, gleichwohl so unbedingtes Recht auf Vollziehung seiner Strafforderung haben konnte, dass ihm durch den Sühnetod Christi Genüge geschehen musste? Oder wie Gott, wenn er doch von Anfang der Wille der Liebe war, dennoch erst einer blutigen Sühne zur Genugthuung für seine Gerechtigkeit bedurfte, um sich als vergebende Gnade bethätigen zu können? Es lässt sich nicht leugnen, dass dieser Frage eine nicht geringe Schwierigkeit beiwohnt, und zwar nicht etwa bloss von einem modernen Denken aus, sondern gerade von den echtesten Voraussetzungen der paulinischen Theologie aus. Wohl scheint ja *die* Antwort auf die obige Frage ganz einfach und naheliegend zu sein: es bedurfte einer Loskaufung vom Gesetzesfluch durch

stellvertretendes Erleiden desselben, weil nun einmal das Gesetz, dieser unverbrüchliche Ausdruck des heiligen Gotteswillens, auf die Sünde den Tod als Strafe gesetzt hatte. Allein so einfach und einleuchtend diess scheint, so hat diese Auskunft doch gerade von den paulinischen Voraussetzungen aus ihre nicht geringen Anstösse. Man erinnere sich dessen, was eben dieser Apostel über das Gesetz, seine Bedeutung und seinen Zweck innerhalb der göttlichen Oekonomie gelehrt hat! Das Gesetz ist ihm nicht ein unbedingt und für immer, also auch Christo gegenüber Gültiges, sondern nur zwischen Verheissung und Erfüllung als temporärer Mittelzweck zwischeneingekommen, um die Sünde zu mehren und die Menschen unter ihrem Verschluss in Unfreiheit und Unmacht bis auf den Glauben hin zu bewachen. Wie kann denn nun dieses Gesetz, das von Anfang nur als dienendes Mittel auf Christum hin zu bloss temporärer Herrschaft bestimmt gewesen ist, gleichwohl auch dem erschienenen Christus, seinem anfänglich bestimmten Herrn, gegenüber einen solchen Rechtsanspruch erheben, der nur durch den blutigen Sühnetod Christi zu befriedigen sein sollte? Ist denn nicht ein Rechtsanspruch, der von Anfang nur bis auf einen bestimmten Zeitpunkt hin festgesetzt war, mit dem Eintritt dieses Zeitpunkts ganz von selbst schon, ohne erst abgelöst werden zu müssen, erloschen? Und diese Frage bleibt sich ganz gleich, wenn wir auch vom Gesetz auf die göttliche Gerechtigkeit, die im Gesetz sich offenbart, rekurriren wollten. Wie sollte ihr Anspruch auf Bestrafung der Sünde ein unbedingter, auch Christo gegenüber gültiger sein können, da doch Gott selbst es war, dessen Rechtsspruch Alle der Sünde unterworfen hat mit dem bestimmten Zweck, sich Aller aus Gnaden zu erbarmen (Gal. 3, 22. Röm. 11, 32)? War so die strafende Gerechtigkeit von Anfang im Dienste des Heilswillens, als ein demselben untergeordnetes Moment, wie auch das Gesetz ein dienendes Moment in der Heilsökonomie bildet: kann dann die Strafgerechtigkeit so unbedingten Anspruch auf Befriedigung erheben, dass ohne diese der Gnadenwille sich gar nicht zu verwirklichen vermöchte? ist damit nicht, was nur Moment sein sollte, doch wieder zum selbständigen koordinirten, wenn nicht gar übergeordneten Faktor erhoben? — Alle diese Fragen drücken

unverkennbar auf das paulinische System und erschweren sein Verständniss. Nur um so mehr ist es Aufgabe der wissenschaftlichen Exegese, mit voller Unbefangenheit diese Inkonnicität des paulinischen Systems zu konstatiren und zu begreifen, woher sie entstand. In der That erklärt sich der bemerklich gemachte Widerspruch sehr einfach aus der Genesis des Systems und ist einer der instruktivsten Punkte, der uns in das Gewebe des dogmatischen Denkens Pauli einen tiefen Blick thun lässt.

Denn soviel ist klar: wäre die paulinische Ansicht vom Gesetz, von seiner religiösen Unzulänglichkeit und nur temporären Bedeutung, das Erste, der Ausgangspunkt und die Grundlage in seinem System gewesen, dann hätte er schlechterdings nicht dazu kommen können, diesem so nieder taxirten Gesetz doch noch die Konzession zu machen, dass seine Rechtsansprüche nur durch den Fluchtod des Messias als durch ein stellvertretendes Sühnopfer abgelöst werden konnten; sondern es wäre ihm (wie dem Johannes) das Gesetz als eine niedere Vorstufe mit der Erscheinung der Gnade und Wahrheit in Christo von selbst hinfällig gewesen und der Tod Christi hätte keinerlei Bezug auf die erloschenen Ansprüche und Strafdrohungen des Gesetzes gehabt. Nun aber verhielt es sich bei Paulus umgekehrt. Das Gesetz war ihm von vorneherein so sehr, wie jedem Juden, die unbedingte Rechtssatzung des göttlichen Willens von unbeschränkter Geltung. Seine Aufhebung durch den, einen neuen Heilsweg eröffnenden, Tod Christi konnte daher nur so geschehen, dass zugleich die Rechtsansprüche des Gesetzes anerkannt und erfüllt, also zwischen dem neuen Prinzip der Gnade und dem Gesetzesprinzip der Gerechtigkeit ein Ausgleich, ein Kompromiss veranstaltet wurde, wie wir ihn eben im Sühnetod Christi fanden. Erst von hier aus, da die Aufhebung des Gesetzes im Sühnetod Christi schon feststand, ergab sich dann die weitere Aufgabe, diese bedingte und zeitlich beschränkte Geltung des Gesetzes mit der Einheit und Unveränderlichkeit Gottes auszugleichen. Wir sahen, wie Paulus diess dadurch that, dass er aus der zeitlichen Mittelstellung des Gesetzes zwischen Verheissung und Erfüllung folgerte, dasselbe habe auch in der göttlichen Absicht von Anfang nur die Bestim-

mung eines bedingten Mittelzwecks, nicht eines absoluten Endzwecks gehabt. So war Paulus von der anfänglichen Voraussetzung der unverbrüchlichen Gültigkeit des Gesetzes aus, welche noch seine Ansicht vom Kreuzestod als Sühnopfer bedingte, durch die Konsequenzen der Gnosis vom Kreuze selbst weitergedrängt, schliesslich auf ein Ergebniss bezüglich des Gesetzes gekommen, das seine Voraussetzung geradezu aufhob. Dieser klaffende Zwiespalt zwischen dem durch dialektische Vermittelungen erzielten Ergebniss und der anfänglichen Prämisse bezüglich des Gesetzes konnte nun zwar wohl dem Geist des Urhebers sich verbergen, wovon ja die Erfahrung aller Zeiten zahllose Beispiele bietet; dagegen lag hierin hauptsächlich der Grund, warum das paulinische System nicht unverändert auf Andere übergehen, nicht in seinem ursprünglichen Sinn sich in der Gemeinde einbürgern konnte, und zwar gerade auch bei denen nicht, welche sich seine wesentlichen Ergebnisse aneigneten. Indem diese sich einfach auf den Standpunkt des überwundenen und degradirten Gesetzes stellten, welchen Paulus noch erst im Ringen mit dem Gesetz hatte gewinnen müssen, fiel für sie jeder Grund weg, das Werk Christi noch in paulinischer Weise als ein Abkommen mit den Rechtsansprüchen des Gesetzes, als Loskaufung vom Fluch des Gesetzes, als Erzeigung der göttlichen Strafgerechtigkeit u. dgl. aufzufassen. Ihnen konnte daher, wie wir namentlich an Johannes klar sehen, der ethische Gesichtspunkt für die ganze Erscheinung Christi und für seinen Tod speziell, der bei Paulus zwar vorhanden, aber doch mehr ein sekundärer gewesen war, in den Vordergrund und Mittelpunkt der Betrachtung und Verkündigung treten. Es war diess nur die einfache und unvermeidliche Konsequenz der von Paulus selber in seiner neuen Gesetzeslehre schon eingeschlagenen Richtung; aber dass bei ihm selber die neue, aus der Erlösungslehre resultirende Gesetzeslehre auf die Form der Erlösungslehre keinen rückwirkenden Einfluss übte, diess ist es eben, was der paulinischen Dogmatik ihren eigenthümlichen, zwischen jüdischer Form und christlicher Idee schillernden Charakter gegeben hat. Die Erlösungslehre des Paulus war also das in den Formen der Gesetzesreligion noch befangene Mittel zur

Ueberwindung der Gesetzesreligion, eine Auseinandersetzung zwischen Gnade und Gesetz mittelst der aus dem Gesetzesstandpunkt entnommenen Vorstellungen.

Vermöge dieser ihrer Doppelseitigkeit hat sich die paulinische Theologie und speziell ihre Versöhnungslehre von Anfang und immer wieder im Verlauf der christlichen Geschichte als das providentiell geordnete Mittel zur Ueberleitung aus dem gesetzlichen zum evangelischen Standpunkt bewährt. Fordert jener eine Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit durch Strafe oder Sühne, so zeigt ihm Paulus diese einfürallemal vollbracht in dem stellvertretenden Sühnetod Christi. Indem er aber zugleich das Stellvertretungsverhältniss zum Gemeinschaftsverhältniss in der Art vertieft hat, dass das einmalige leibliche Sterben des einen Hauptes sich geistlich fortsetzt im ethischen Mitsterben aller seiner Glieder, so erscheinen von hier aus Tod und Auferstehung Christi als Sinnbild und Vorbild jener inneren Umwandlung der Gesinnung (*μετάνοια*), welche Jesus als die Grundbedingung und einzige Bedingung des Heils gefordert hatte. So kommt die paulinische Erlösungslehre auf dem Umwege der pharisäisch-gesetzlichen Sühnetheorie zuletzt doch wieder auf die einfachen sittlich-religiösen Grundwahrheiten des Evangeliums Jesu hinaus. Und hieraus lässt sich endlich auch erkennen, dass in der geschichtlich bedingten Schaale der paulinischen Sühnetheorie allerdings auch ein bleibend wahrer Kern enthalten ist, die Wahrheit nemlich, dass Gott die heilige Liebe ist, welche den Sünder zwar rettet, die Sünde aber richtet, dass Versöhnung mit Gott also nicht möglich ist ohne jene ethische Sühne, welche im „Mitsterben mit Christo“ besteht, d. h. in der inneren Erfahrung des Gerichts über die Sünde, im Schmerz der Busse und der Selbstverleugnung. Das ist der Punkt, in welchem die paulinische Versöhnungslehre mit der Heilslehre Jesu und des ganzen Neuen Testaments einheitlich zusammentrifft, und welchen keine christliche Theologie, wie sie auch sonst sich zur dogmatischen Versöhnungslehre des Paulus stellen möge, wird ausser Acht lassen dürfen. Insbesondere wird die heutige Theologie bei ihrem entschieden antinomistischen Zug gut-

thun, in der Schule des grossen Apostels zu lernen, dass der Gott, der sich im Evangelium als die versöhnende Liebe offenbart, nicht, wie Marcion meinte, ein anderer, sondern derselbe Gott ist, der sich im Alten Testament als der „Heilige Israels“ geoffenbart hat.

Die Auferweckung und himmlische Herrschaft Christi.

Nicht als eine besondere neue Heilsquelle, wohl aber als die unabtrennliche Kehrseite zum Tode Christi kommt dem Apostel die Auferstehung Christi in Betracht. Und zwar fasst er auch sie von verschiedenen Gesichtspunkten auf, entsprechend den verschiedenen Betrachtungsweisen des Heilswerkes überhaupt.

Zunächst ist ihm die durch die Tradition der Gemeinde überlieferte und durch seine eigenen Visionen bestätigte Auferweckung des gekreuzigten Jesus der Grund des Glaubens an den Tod Jesu als einen messianischen Sühnetod; die Auferweckung galt ihm als die göttliche Kundgebung, dass der Gekreuzigte der Messias sei. Diess liegt so sehr in der Natur der Sache, im Gedankengang der urchristlichen Apologetik und in des Paulus eigener Bekehrungsgeschichte (s. oben, Einleitung), dass es der ausdrücklichen Bestätigung aus des Apostels Worten kaum mehr bedürfte. I Kor. 15, 17 sagt er: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euern Sünden“, d. h. der Glaube, dass sein Tod zur Erlösung von unseren Sünden dient, wäre dann grundlos, nichtig. Sofern hiernach die Auferstehung Christi der Grund des Glaubens an die erlösende Kraft des Todes Christi ist, insofern kann der christliche Erlösungsglaube von Paulus auch geradezu als Glaube an Christi Auferweckung bezeichnet werden (Röm. 10, 9). Aus diesem Gesichtspunkt kann man auch Röm. 4, 25 verstehen: „Christus ist um unserer Uebertretungen willen (in den Tod) dahingegeben und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt worden“, d. h. die objektive Sühne für unsere Uebertretungen

ist durch den Tod Christi vollbracht, aber da das Sühnemittel des Todes nur durch den Glauben zur Rechtfertigung der Einzelnen führen kann (Röm. 3, 25: ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως), der Glaube aber nur entstehen konnte auf Grund der Auferweckung, so war diese das nothwendige Mittel zur rechtfertigenden Heilswirkung der im Tode geschehenen Sühne, war also die mittelbare Ursache der subjektiven Rechtfertigung, während der Tod die unmittelbare Ursache der objektiven Sündentilgung war; es sind hiernach nicht zwei Heilsursachen einander koordinirt, als ob jede für sich ihre besondere Wirkung hätte, sondern es ist eine und dieselbe Heilswirkung, die im Tode Christi ihre reale Ursache, in seiner Auferstehung den logischen Möglichkeitsgrund ihrer subjektiven Glaubensaneignung hat. — Gegen diese Deutung hat Menegoz die Einwendung erhoben, dass hierbei die Auferweckung Christi zu äusserlich motivirt sei; Paulus suche einen unmittelbaren inneren Grund derselben und finde ihn in der Rechtfertigung Christi selbst, deren nothwendige Folge seine Auferweckung gewesen sei. Der Gedankengang des Paulus sei folgender: Der Tod ist die Strafe der Sünde; nun ist derjenige, welcher die Strafe seines Vergehens gebüsst hat, mit der Gerechtigkeit im Reinen; Christus ist für unsere Sünden zum Tode verdammt und hingerichtet worden, also war er dann mit der Gerechtigkeit im Reinen, also hat er nicht im Tode bleiben können, er hat müssen dem Leben zurückgegeben werden, darum hat ihn Gott auferweckt; wie es das Recht des zum Zuchthaus verurtheilten Diebes ist, nach Abbüssung seiner Strafe in die Freiheit zurückzukehren, so ist es das Recht Christi gewesen, nach Sühnung unserer Sünden in das Leben zurückzukehren; die Auferweckung ist es, welche den „Moment der Befreiung“, der „Rechtfertigung des Erlösers“ bezeichnet, wie zugleich seine Rückkehr in die himmlischen Sphären der Geisteswelt, sie ist insofern zugleich die Folge und die Probe der Versöhnung; das Wort I Kor. 15, 17: „ist Christus nicht auferstanden, so seid ihr noch in euren Sünden, so ist euer Glaube eitel“, heisst also nicht bloss: euer Glaube an die Versöhnung hätte ohne die Auferweckung keinen sicheren Grund, sondern mehr noch: eure Sünden wären noch gar nicht gesühnt, weil zur

Sühnung die Herstellung in den primitiven Zustand der Gerechtigkeit, die Rechtfertigung gehört, und diese sich eben in der Rückkehr aus dem Tod zum Leben mittelst der Auferweckung vollzieht (Menegoz, a. a. O. S. 251—264). — Unleugbar eine scharfsinnige, aus gründlichem Verständniss der paulinischen Gedankenverbindung stammende Erklärung; freilich erheben sich einige Einwendungen gegen sie, doch sind sie nicht unüberwindlich. Paulus sagt nicht, wie man nach dieser Erklärung eigentlich erwarten müsste, dass Christus um seiner Rechtfertigung willen auferweckt worden sei; er braucht diesen Ausdruck weder in Röm. 4, 25, noch sonst irgendwo; wäre dieses nicht auffallend, wenn gerade darin der Nerv seiner Anschauungsweise läge, dass die Auferweckung die persönliche Restitution Christi selbst aus dem Zustand des stellvertretenden Verurtheiltseins in den der ursprünglichen Gerechtigkeit gewesen sei? Indessen lässt sich darauf erwiedern, Paulus habe die Wendung: „um unserer Rechtfertigung willen auferweckt“ vorgezogen wegen der Parallele zum vorhergehenden: „um unserer Sünden willen hingegeben“, und er habe sie um so eher wählen können, da er in der Rechtfertigung Christi, als des stellvertretenden Hauptes, auch die der Seinigen miteingeschlossen gedacht habe. Nun ist freilich hiergegen wieder das Bedenken zu erheben, dass diese Fassung der δικαίωσις, wonach sie als generelle in der Auferweckung Christi vollzogen, dem Glauben der Einzelnen also vorausgesetzt wäre, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch des Paulus nicht zu entsprechen scheint, da er meistens, wie wir sehen werden, die Rechtfertigung als göttliches Urtheil über die Einzelnen auf Grund ihres Glaubens gedacht hat. Indessen lässt sich die Möglichkeit durchaus nicht bestreiten, dass doch Paulus ebensogut, wie er sonst (II. Kor. 5, 19, Röm. 5, 10) eine objektive und generelle Weltversöhnung im Tode Christi vollzogen sieht, auch eine ähnliche generelle Rechtfertigung Aller mit Christo in der Auferstehung Christi vollzogen denken konnte, was natürlich nicht ausschliesst, dass das wirkliche subjektive Versöhnt- und Gerechtfertigtsein nur durch den Glauben, dieses persönliche Einswerden mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus, sich vermittle. Es lässt sich

auch nicht leugnen, dass hierbei die hohe Bedeutung, welche die Auferstehung Christi für das religiöse Denken des Paulus offenbar hatte, noch besser sich erklärt, wenn er in ihr das thatsächliche Urtheil Gottes über Christus uud damit über die in ihm repräsentirte Menschheit erblickte, wodurch Gott sie als in ihm entsühnt, gerecht und ewigen Lebens würdig geworden anerkannte, immer vorbehaltlich der Bedingung ihres Glaubens. Auch Stellen wie I Kor. 15, 22: „wie sie in Adam alle sterben, so werden sie in Christo alle lebendig gemacht werden“, werden verständlicher durch die Annahme, dass nach Paulus die Auferweckung Christi das generelle göttliche Freisprechungsurtheil zum Leben (δικαίωσις ζωῆς Röm. 5, 18) für Alle, welche dieses sich im Glauben aneignen, enthalten habe.

Die Auferweckung Christi war nun aber nicht bloss seine Restitution durch göttliche Anerkennung seiner Gerechtigkeit, sie war auch die von Gott ihm zum Lohn für seine Selbsterniedrigung ertheilte Erhöhung zum himmlischen Herrn. Phil. 2, 9: „Darum (zum Lohn für seinen Gehorsam bis zum Tod) hat ihn auch Gott erhöhet und ihm einen Namen, der über jeden Namen geht, geschenkt, damit im Namen Jesu sich jedes Knie der Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen beuge und jede Zunge bekenne, dass Herr sei Jesus Christus, zur Ehre Gottes des Vaters.“ Diese Erhöhung fällt nach Paulus einfach mit der Auferweckung zusammen, wie er denn einer Himmelfahrt nie erwähnt, vielmehr das Herrsein Christi immer unmittelbar als Folge seiner Auferstehung fasst. So Röm 14, 9: „Dazu ist Christus gestorben und lebendig geworden, damit er sowohl über Todte als Lebende Herr sei.“ Dem Doppelzustand seiner Erniedrigung und seiner Erhöhung entspricht die doppelte Klasse seiner Unterthanen: Verstorbene und Lebende, und sofern letztere selber wieder zerfallen in Irdische und Himmlische, so kommt genauer jenes dreifache Herrschaftsgebiet Christi heraus, wie die Philipperstelle es aufzählt, die also hierin sowenig über den paulinischen Gedankenkreis hinausgeht, dass sie nur den Sinn von Röm. 14, 9 genauer enthält. — Es ist eine gottgleiche Herrscherstellung, welche Paulus dem erhöhten Christus zuspricht. Das ergiebt

sich schon daraus, dass alttestamentliche Stellen, welche von Jahve, wofür die LXX κύριος brauchen, handeln, auf Christus übertragen werden (vgl. Phil. 2, 9 mit Röm. 14, 11. 10, 12 f. I Kor. 10, 22). Demgemäss kommt ihm auch anbetende Verehrung zu (Phil. 2, 10, Röm. 10, 12). Von der Anrufung Christi oder dem Bekenntniss zu ihm als dem Herrn hängt das Heil der Menschen ab (Röm. 10, 9 ff.). Denn er ist der zur Rechten Gottes sitzende Theilhaber der göttlichen Weltregierung, der für die Seinen fürbittend eintritt und ihnen gegen alle feindlichen Mächte der Welt den Sieg verbürgt (Röm. 8, 34 ff.). Er wird auch bei seiner Wiederkunft das entscheidende Gericht vollziehen, vor seinem Richterstuhl müssen wir (Christen) alle offenbar werden, den Rath der Herzen wird er offenbaren mit der Allwissenheit des Herzenkündigers (I Kor. 4, 5. II Kor. 5, 10). Hiernach könnte es nicht mehr auffallen, wenn Paulus den erhöhten Christus, welchem er solches Gottgleichsein an Herrscherwürde zuschrieb (Phil. 2, 6: ἴσα θεῷ εἶναι), auch geradezu als Gott bezeichnet hätte. Ob er das wirklich gethan habe, hängt von der zweifelhaften Erklärung von Röm. 9, 5 ab; es fragt sich, ob die Worte: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας als Attributivbestimmung zum vorhergehenden: ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα zu beziehen, oder davon zu trennen und als selbständige, auf Gott den Vater gehende Doxologie zu verstehen seien. Letzteres ist jetzt die gewöhnliche Annahme, und es lässt sich zu ihren Gunsten allerdings geltend machen, dass sich ähnliche Doxologieen auch sonst bei Paulus finden (vgl. Röm. 1, 25. II Kor. 11, 31), während die Bezeichnung Christi als θεός sonst nirgends in den echt paulinischen Briefen sich findet. Immerhin möchte ich wenigstens die Möglichkeit der ersteren und früher allgemeinen Deutung der Stelle nicht bestreiten. Man muss sich erinnern, dass der Begriff θεός im Alterthum eine viel fliessendere Bedeutung hatte, als unser „Gott"; auch Paulus redet I Kor. 8, 5 von θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοὶ und versteht darunter die heidnischen Götter insofern, als sie, obgleich kreatürliche Wesen, doch eine gewisse Herrschermacht in der Welt ausüben; ja, er nennt II Kor. 4, 4 den Satan geradezu: ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, offenbar hier und

dort *θεός* gleichbedeutend mit *κύριος*, als Bezeichnung nicht göttlichen Wesens, sondern gottähnlicher, übermenschlicher Herrscherstellung. Da er nun eine solche dem erhöhten Christus jedenfalls zugesprochen hat, so ist die Möglichkeit nicht von vorneherein in Abrede zu stellen, dass er ihn auch als *θεός* bezeichnet haben könnte. Auch der steigernde Zusatz: *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός* bildet dagegen kein unbedingtes Hinderniss; denn es versteht sich von selbst, dass damit, wenn man die Worte auf Christus beziehen würde, nicht eine Ueberordnung desselben über Gott dem Vater, sondern nur über allen Menschen ausgesagt sein sollte, und für eine solche liesse sich im Zusammenhang eine Motivirung wohl finden. Es war eben vorher die Rede von der Herkunft Christi nach dem Fleisch, d. h. der irdischen Erscheinung des Christus Jesus, von den Vätern Israels; darin lag eine gewisse Abhängigkeit desselben vom jüdischen Volk, aus dem er geschichtlich hervorging; dem gegenüber konnte es angezeigt erscheinen, die Erhabenheit Christi als des himmlischen Herrn über alle Menschen ohne Unterschied, Juden sowohl als Heiden, zu betonen; es würde hiernach *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός* nichts anders von Christus aussagen, als was Röm. 10, 12 mit *ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων*, sc. *Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος*, gesagt wird. Man ersieht daraus jedenfalls, dass der Streit um diese Stelle die grosse Bedeutung, die man ihm oft zuschrieb, auf keinen Fall hat. Möglich ist übrigens noch, dass die umstrittenen Worte ursprünglich gar nicht im Text standen, sondern als liturgische Formel für die öffentliche Vorlesung auf den Rand bemerkt waren und später in den Text eingeschlichen sind *).

Aber bei aller seiner gottgleichen Herrscherwürde bleibt doch der erhöhte Christus nach Paulus dem Vater stets untergeordnet. Gott ist Christi Haupt (I Kor. 11, 3), Christus ist Gottes Eigenthum (3, 23). Wie seine Menschwerdung auf der Sendung von Gott beruhte, wie er in seinem Tod das Werkzeug des versöhnenden Willens Gottes war, wie seine Auferweckung durch die Allmacht Gottes bewirkt wurde (Röm. 6, 4. 4, 24. II Kor. 13, 4), so dient auch seine

*) Vgl. Krüger, Miscelle zu Röm. 9, 5 (Prot. Jahrb. XVI, 160).

höchste himmlische Herrscherstellung zuletzt doch nur εἰς δόξαν θεοῦ πατρός (Phil. 2, 11). Und wie ihm diese Herrschaft zum Zweck der Ausführung des göttlichen Heilsrathschlusses übertragen ist, so gibt er sie nach Erfüllung dieses Auftrags zuletzt wieder an Gott ab und ordnet sich selbst dem unter, der ihm alles unterthan gemacht hat, damit Gott selbst der unmittelbar allbeherrschende Wille sei (I Kor. 15, 24. 28). Es entspricht dieses Ende dem Anfang und bestätigt noch einmal das obige Ergebniss, dass der paulinische Christus nicht, wie der kirchliche, ein überkreatürlich-göttliches Wesen, sondern Geschöpf Gottes ist, wenn auch „der Erstgeborene unter vielen Brüdern“ oder „unter aller Kreatur“.

Wie sich Paulus die Herrscherthätigkeit des himmlischen Christus näher vorgestellt habe, ob er sie auf die heilsmittlerische Thätigkeit in der Gemeinde beschränkt, oder auch auf die allgemeine Weltregierung sich erstreckend gedacht habe, darüber lässt sich schwer etwas sicheres aussagen, zumal da Paulus selbst eine solche Unterscheidung wohl kaum mit Bestimmtheit vollzogen haben dürfte. Bemerkenswerth ist, dass sowohl die Sendung des Geistes als auch die Organisation der Gemeinde durch Vertheilung der Aemter und Gaben in derselben von Paulus nie auf den erhöhten Christus, sondern nur auf Gott selbst zurückgeführt wird (anders vom späteren Verfasser des Epheserbriefs). Die Hauptsache war dem Apostel jedenfalls die geistige Wirksamkeit des erhöhten Christus in der Gemeinde, welche mit der des göttlichen πνεῦμα um so gewisser als identisch zu denken ist, als ja eben darin die wesentliche Bedeutung der Auferstehung für die Person Christi bestand, dass er nach Abstreifung seines fleischlichen Erdenlebens zu dem himmlischen Herrn wurde, welcher τὸ πνεῦμα schlechthin ist (II Kor. 3, 17) und ebendarum die im Wesen des πνεῦμα liegende Lebenskraft nun erst ganz ungehemmt durch sinnliche Schranken als belebende und treibende, befreiende und erhebende Kraft in den Herzen der Gläubigen bethätigen kann (I Kor. 15, 45: πνεῦμα ζωοποιοῦν, vgl. dazu oben S. 118). Dieses Geistsein und Geisteswirken des erhöhten Christus schliesst aber den Besitz eines entsprechenden, aus

himmlischer δόξα bestehenden Leibes keineswegs aus (Phil. 3, 21); als Leib bildet derselbe die nothwendige Form der persönlichen Existenz des erhöhten Christus, als himmlischer Leib aber bildet er keinerlei Schranke für eine übersinnliche geistige Wirksamkeit desselben in der Gemeinde, welche insofern ebenfalls das σῶμα Χριστοῦ heisst, als sie der erweiterte Organismus für die belebende Thätigkeit des πνεῦμα Χριστοῦ oder Christi als des Geistes ist, sowie auch die einzelnen Christen Glieder Christi heissen, als Werkzeuge seines das Ganze beseelenden und die Einzelnen leitenden Geistes. Ebendarum, weil der Christus Jesus durch die Auferstehung zum κύριος-τὸ-πνεῦμα geworden ist, stehen die Gläubigen zu ihm nicht mehr im Verhältniss einer äusseren Abhängigkeit, sondern in jener innerlichen Einheit und wechselseitigen Durchdringung, für welche Paulus den Begriff des ἐν Χριστῷ εἶναι ausgeprägt hat, als Wechselbegriff für Χριστὸς oder πνεῦμα ἐν ὑμῖν. Auf dieser Verbindung der Christen mit dem der Himmelswelt angehörigen Geistesleben Christi beruht ihre Hoffnung, dass auch sie dem Anfänger der Auferstehung gleichgestaltet und in der Gemeinschaft mit seinem Leben der endlichen Errettung und Seligkeit theilhaftig werden (I Kor. 15, 22. 57. Röm. 5, 10. 8, 10 f.). So ist die Auferweckung Christi zum himmlischen Leben der Herrlichkeit Grund und Vorbild theils unseres jetzigen neuen Lebens im Geist, theils unseres künftigen neuen Lebens in der Herrlichkeit, in jener Hinsicht Motiv und Norm der sittlichen Paränese, in dieser Grund und Pfand der religiösen Hoffnung (Röm. 6, 4 f. 8, 11).

Viertes Capitel.

Die Rechtfertigung durch den Glauben.

Damit, dass Paulus das Heilsobjekt in Christo einheitlich koncentrirt sieht, wird ihm auch die Heilsaneignung zum einheitlichen Akt des Glaubens, welcher als Hingabe des Herzens an Christum das in ihm gegebene Heil allseitig sich aneignet. Sofern Christus durch seinen Tod Mittler der Versöhnung geworden ist, empfängt der Glaube die in ihm gegebene Versöhnung, versetzt also in den Zustand der Schuldlosigkeit oder „Rechtfertigung“ und „Kindschaft“, in welchem der Gläubige nicht mehr Gegenstand des Zornes, sondern der Liebe Gottes ist. Und sofern Christus durch seine Auferstehung der Erstgeborene von den Todten und das *πνεῦμα ζωοποιοῦν* geworden ist, versetzt der Glaube in die Gemeinschaft seines heiligen Geisteslebens und bewirkt die Umwandlung des sündigen Menschen in die neue Kreatur nach dem Urbild des Gottessohnes. So ist der Glaube die einheitliche Wurzel der Umwandlung sowohl des religiösen Lebensgefühls (Rechtfertigung und Kindschaft), als auch der sittlichen Lebensführung (Heiligung); beides aber ist er nicht als einseitig menschliche Thätigkeit, sondern als die von Gott selbst durch's berufende Wort ermöglichte Einigung des Herzens mit dem in Christus offenbar gewordenen Gott der heiligen Liebe.

Der Glaube.

Den Begriff desselben hat Paulus nirgends ausdrücklich auseinandergesetzt, weil seinem religiösen Gebrauch der Worte *πιστεύειν* und *πίστις* die gewöhnliche Bedeutung derselben zu Grunde liegt. In Stellen wie I Kor. 11, 18. Röm. 6, 8. 10, 9 heisst *πιστεύειν* einfach: glauben im Sinn von: fürwahrhalten, überzeugt sein von etwas, und zwar aus Gründen, die nicht logisch zwingender Art sind, also kein Wissen ergeben. In diesem Sinn steht „glauben" besonders für solche Ueberzeugungen, die nicht auf sinnlicher Wahrnehmung beruhen, ja die den Augenschein, die gewöhnliche sinnliche Erfahrung wider sich haben; II Kor. 5, 7: *διὰ πίστεως περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους* = unser Wandel bewegt sich im Gebiet des Glaubens, nicht der sichtbaren Erscheinung. Ebenso wird Röm. 4, 18 ff. von Abraham gerühmt, dass er *παρ᾽ ἐλπίδα ἐπ᾽ ἐλπίδι ἐπίστευσεν*, dass er aller sonstigen Erfahrung zum Trotz nicht zweifelte an der Verheissung Gottes, sondern Gott die Ehre gab und stark war im Glauben und die feste Zuversicht hatte, dass Gott, was er versprochen, auch zu thun mächtig sei, wie sehr es auch nach sonstiger Erfahrung unmöglich schien. Nach diesen Stellen ist auch die paulinische *πίστις*, wie im Hebräerbrief (11, 1), ein Ueberzeugtsein vom Uebersinnlichen ohne und gegen die sinnliche Erfahrung. Allein bei dieser allgemeinen Grundbedeutung bleibt nun doch der paulinische Gebrauch des Wortes nicht stehen. Schon die letzte Stelle zeigt, dass der Glaube sein eigentliches Objekt in Gott hat, näher in dessen Heilsoffenbarung, sei es Verheissung oder Heilsthat. Der Glaube Abraham's bestand nach Röm. 4, 3 darin, dass er *ἐπίστευσε τῷ θεῷ* d. h. Gott Glauben schenkte, das Vertrauen zu Gott hatte, derselbe könne und werde sein Wort wahr machen; und eben insofern, als dieser Vertrauensakt Gott gegenüber, war er ein *δοῦναι δόξαν θεῷ* (v. 20). Wie überall, wo wir „einem etwas glauben", der Grund unseres Ueberzeugtseins in dem Vertrauen zum Gewährsmann liegt, dieses aber ein ethischer Akt persönlicher Achtung und gemüthlichen Zutrauens zu der Wahrhaftigkeit des Andern ist, ganz ebenso ist nach der Grundstelle Röm. 4 der religiöse

Glaube ein Fürwahrhalten ohne logische Gründe, aber aus dem ethischen Grund des Vertrauens auf Gott, des Zutrauens zu Gottes Wahrhaftigkeit, Macht und Treue, worin eben die schuldige Achtung gegen Gott, das „ihm die Ehre geben", also die religiöse Grundstimmung besteht. — Wesentlich denselben Sinn, wie dieses *πιστεύειν θεῷ*, hat auch die Wendung *π. εἰς* oder *ἐπὶ θεόν* Röm. 10, 14. 4, 5. 24, es heisst: Vertrauen haben oder fassen in Beziehung auf Gott, m. a. W.: glauben an Gott.

Diesem religiösen Glauben ist nun der specifisch christliche oder rechtfertigende Glaube wesentlich gleichartig nach der psychologischen Form und ähnlich nach dem Objekt, wie diess Paulus Röm. 4 unzweideutig lehrt. Wie der Abrahamsglaube eine zweifellose Zuversicht auf die dem Augenschein widersprechende göttliche Verheissung war, so ist der christliche Glaube ein „Vertrauen in Beziehung auf den Gott, der Christum von den Todten auferweckt hat" und „der den Gottlosen rechtfertigt" Röm. 4, 24 und 5, d. h. zunächst ein vertrauensvolles Fürwahrhalten dessen, dass Gott Christum von den Todten erweckt, also eine analoge wunderbare Erweisung seines Gnadenwillens vollbracht habe, wie das Geschehenwerden einer solchen Gegenstand von Abraham's Zuversicht war; sodann: vertrauensvolle Annahme dessen, dass der in jenem Wunderakt erwiesene Gnadenwille Gottes sich fortan erfüllen werde an jedem gläubigen Sünder in der ebenfalls paradoxen That der Rechtfertigung des Gottlosen.

Von diesen Stellen aus erhellt deutlich, worin dem Paulus die *πίστις Χριστοῦ*, das *πιστεύειν εἰς Χριστόν* bestanden habe. Es ist der Glaube an Christum im Sinn von: Vertrauen auf den in Christo geoffenbarten Gnadenwillen Gottes, auf die durch Christum vermittelte Gerechtigkeit von Gott (Röm. 3, 22—26. Gal. 2, 16 f.). Christus ist allerdings das Objekt des Glaubens nicht im selben Sinn, wie Gott; nicht er ist es, dem Glauben, Vertrauen geschenkt wird, denn nirgends redet Paulus von einem *πιστεύειν Χριστῷ*, wie er von *πιστεύειν θεῷ* redet. Sondern er ist Objekt des Glaubens insofern, als in ihm, speziell seinem Tod und seiner Auferstehung, der Gnadenwille Gottes, dieses eigentliche Objekt des religiösen Vertrauens, zur Offen-

barung gekommen ist, sofern er also *Stützpunkt und Vermittlung des spezifisch christlichen Gottesglaubens*, des Vertrauens auf den geschichtlich geoffenbarten Gnadenwillen Gottes ist. Sofern nun dieser Christusglaube zunächst auf geschichtliche Dinge (Christi Tod und Auferstehung) geht, ist er unleugbar ein *theoretischer* Akt des Fürwahrhaltens, ein Ueberzeugtsein von der Wirklichkeit der Auferstehung Christi, auf welcher dem Paulus die Bedeutung des Todes Jesu als eines messianischen Sühnopfers und damit die Wahrheit des Gnadenwillens Gottes ruhte. Diess liegt nicht nur in der einfachen Konsequenz der ganzen paulinischen Erlösungslehre, sondern Paulus sagt es auch selber mit grösstem Nachdruck, dass das Fürwahrhalten der Auferstehung Christi dem Christusglauben wesentlich sei: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euren Sünden“ I Kor. 15, 17; „so du in deinem Herzen glaubst, dass Gott Jesum von den Todten erweckt habe, so wirst du gerettet werden“ Röm. 10, 9. Um diese dem Paulus eigenthümliche Betonung der Auferweckung Christi als des spezifischen christlichen Glaubensobjekts recht zu verstehen, werden wir uns zu erinnern haben, dass der Christusglaube des Paulus selbst eben diesen Ausgangspunkt hatte: die Vergewisserung von dem Leben des Gekreuzigten mittelst der Vision. Anders war diess bei den unmittelbaren Jüngern Jesu, deren Glaube von dem Vertrauen zu der Persönlichkeit Jesu ausgegangen war; anders auch bei der johanneischen Theologie, für welche die Auferstehung nur eine der mannigfachen Aeusserungen war, in welchen das Dasein des Logos in Jesu sich nach aussen kundgab; nicht auf jenes einzelne Faktum kann sich daher der johanneische Glaube beziehen, sondern nur auf das Allgemeine der Gottessohnschaft Jesu (Joh. 20, 31). Dass aber auch bei Paulus der Glaube des Christen die Auferstehung Christi nicht bloss als ein äusserlich Geschehenes zum Gegenstand hat und also auch nicht *bloss* theoretischer Akt des Fürwahrhaltens ist, ergibt sich schon aus der letztgenannten Stelle Röm. 10, 9 f.: *καρδίᾳ πιστεύεται, ἐὰν πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου.* Ist es das Herz, dieser Sitz des Empfindungslebens, in welchem und mit welchem geglaubt werden soll,

so ist der Glaube auch Sache der Empfindung, eine Bestimmtheit des Gemüthes, wie eben das „Vertrauen“ im oben entwickelten Sinne diess ist. Und wenn diesem Herzensglauben das Bekenntniss zu Christo als dem „Herrn“ entspricht (ibid.: ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν), so ist der Glaube die innere Anerkennung Christi als des Herrn, also eine Unterwerfung des Willens unter Christi Herrschaft. Daher kann der Glaube auch als ein Gehorsamsakt dargestellt werden, ibid. v. 16: ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ als Wechselbegriff für πιστεύειν, und v. 3: ὑποταγῆναι τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ als Gegensatz zu τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην ζητεῖν; ebenso II Kor. 10, 5: ὑπακοὴ Χριστοῦ, unter welche alles der evangelischen Gotteserkenntniss widersprechende menschliche Raisonnement (hier speziell die judaistische Dialektik) gefangen genommen werden soll. Ganz denselben Sinn hat die ὑπακοὴ πίστεως Röm. 1, 5, wo πίστεως zwar nicht Gen. subj., sondern obj. ist und das christliche Glaubensprinzip bezeichnet, dem die Heiden unterthan werden sollen durch Pauli Predigt, aber dieses „dem Glaubensprinzip unterthan werden“ ist ja doch nur ein anderer Name für „gläubig werden“, und sonach ist auch hier das πιστεύειν als ein Akt der ὑπακοή bezeichnet. Aber in welchem Sinn heisst der paulinische Glaube „Gehorsam“? Nicht etwa als sittlich gute Gesinnung, als Vorsatz und Bestreben, Gottes Willen zu erfüllen, als prinzipielle Gesetzeserfüllung. Diess würde den paulinischen Begriff des rechtfertigenden Glaubens nicht treffen, sosehr auch nicht bloss neuere Theologen, sondern (wie wir später sehen werden) schon die ältesten Pauliner dem Begriff diese moralische Wendung gegeben haben. Sondern „Gehorsamsakt“ ist der paulinische Glaube zunächst im religiösen Sinn, nämlich als der Selbstbestimmungsakt, auf alles Eigene, sofern es sich dem göttlichen Gnadenwillen entgegenstellen und einen Selbstruhm begründen möchte — seien es natürliche Vorzüge oder sittliche Leistungen und Ansprüche oder auch ererbte Meinungen und dem Selbstgefühl schmeichelnde Vorurtheile — zu verzichten und ganz dem göttlichen Gnadenwillen sich hinzugeben; er bildet so den Gegensatz zu dem τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην ζητεῖν (Röm. 10, 3) oder ἐν σαρκὶ πεποιθέναι (Phil. 3, 4) und ist also eben der

tiefdemüthige Sinn, der nichts aus sichselbst haben und sein, Alles vielmehr von Gott aus empfangen will, und der lieber alle eigenen Vorzüge für Schaden und Unrath achten mag, um statt ihrer Christum und damit die Gerechtigkeit von Gott zu erlangen (Phil. 3, 7 ff.). In dieser unbedingten Hingabe des ganzen Menschen an Gott ist der Glaube allerdings die völligste Erfüllung des göttlichen Willens, aber, wohlverstanden, nicht zunächst des fordernden Gesetzeswillens, sondern des gebenden Gnadenwillens, des Willens, welcher gerade an die Stelle der alten Gesetzesökonomie mit ihren Forderungen und Leistungen die neue Gnadenökonomie mit ihrer Gnadengabe gesetzt hat und nun diesem neuen religiösen Prinzip gegenüber nichts anderes vom Menschen verlangt, als das ihm entsprechende Verhalten: vertrauensvolle Annahme der von Gott dargebotenen Gnadengabe. Diess ist etwas von sittlich guter Gesinnung, von prinzipiellem Wollen des Guten im sittlichen Leben spezifisch verschiedenes, denn es zielt gar nicht auf das Thun ab, sondern auf das Empfangen, gar nicht auf sittliche Vervollkommnung, weder der eigenen Person noch der Welt, sondern auf religiöse Befriedigung, auf Richtigstellung des Verhältnisses Gottes zum menschlichen Herzen und daraus zu erwartende Beseligung des letztern; kurz: es ist die Grundstimmung des religiösen Gemüths, nicht die Grundgesinnung des sittlichen Willens. Diess ist für das richtige Verständniss des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs wohl im Auge zu behalten.

Hiermit stimmt überein, was Paulus über die Entstehung des Glaubens andeutet. Vermöge der Geschichtlichkeit des Glaubensobjektes kann der Glaube nur entstehen ἐξ ἀκοῆς Röm. 10, 17: aus der gehörten Verkündigung des Evangeliums. Er ist insofern an menschliche Ueberlieferung gebunden (πῶς ἀκούσουσι χωρὶς κηρύσσοντος; ibid. v. 14), wie denn der Apostel selbst in seiner evangelischen Predigt zuvörderst überliefert hat, was er selbst (von Menschen) überkommen hatte: die Thatsachen des Todes, Begräbnisses, der Auferstehung und der Erscheinungen Christi (1 Kor. 15, 3 ff.). Ja von dieser Seite betrachtet, enthält der Glaube auch ein gewisses Vertrauen zu der Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit der das Evangelium überliefernden

Menschen als der „Zeugen Gottes“, welche durch den Unglauben an ihr Zeugniss als „falsche Zeugen“ hingestellt würden (ibid. v. 15). Darum ist aber doch der Glaube keineswegs auf Menschenwort begründet, sowenig als in seinem Objekt das Geschichtliche als solches die Hauptsache bildet; sondern wie dieses nur die zeitliche Form ist, in welcher der göttliche Gnadenwille den Menschen zur Erscheinung kommt, so ist auch, was den Glauben wirkt, nicht das menschliche Wort der geschichtlichen Kundmachung, sondern das in diesem vermittelte Gotteswort. Der *λόγος ἀκοῆς* will aufgenommen sein nicht als *λόγος ἀνθρώπων,* sondern *καθώς ἐστιν ἀληθῶς,* als *λόγος θεοῦ* I Thess. 2, 13. Insbesondre der von Paulus verkündigte *λόγος τοῦ σταυροῦ* ist zwar den Juden ein Aergerniss und den Griechen eine Thorheit, den Berufenen aber (die durch Gottes Rathschluss zum Glauben und Seligwerden bestimmt und durch die evangelische Predigt dazu faktisch berufen sind) ist er *θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία* I Kor. 1, 18—24. Die paulinische Verkündigung besteht nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in Beweisung von Geist und Kraft. Darum ruht der Glaube der Korinther nicht *ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ* (2, 4 f.). Und fragen wir, wiefern das gepredigte Wort sich als Gotteskraft erweise, so lässt uns Röm. 1, 16 f. darüber keinen Zweifel: weil in ihm Gerechtigkeit von Gott als eine Glaubensfolge zum Zweck des Glaubens (der Glaubensweckung) geoffenbart wird, d. h. weil es dem unter Gottes Zorn stehenden Menschen den einzigen möglichen Weg zeigt, zur Gerechtigkeit vor Gott zu gelangen und damit des Heils theilhaftig zu werden (*σωτηρία* v. 16). Es ist Gott selbst, der unter uns das Wort von der Versöhnung gesetzt hat und durch seiner Botschafter Mund die Menschen auffordert: „Lasset euch versöhnen mit Gott!“ (II Kor. 5, 19 f.). Als diese Botschaft von der gestifteten Versöhnung, von der dargebotenen Gottesgerechtigkeit, ist das Evangelium von Christo dem Gekreuzigten die Kraft Gottes, auf welcher der Glaube ruht, welche den Glauben, das menschliche Vertrauen zu dem so sich offenbarenden Gott, weckt. So erhellt es auf's Neue, wie der rechtfertigende Glaube nicht bloss in einem Fürwahrhalten

menschlich überlieferter Geschichtsereignisse besteht, welches nur durch die Beweiskraft menschlicher Zeugnisse und durch menschliche Ueberredungskunst erzeugt werden könnte; sondern, während jenes nur die äussere Schale bildet, ist der eigentliche Kern des Glaubens die vertrauensvolle Hingabe des Gemüths an den Gnadenwillen Gottes, wie er sich im Wort von der Versöhnung darbietet.

Ist nun aber der Glaube hiernach das durch die Gnadenanerbietung des Evangeliums im menschlichen Gemüth geweckte Vertrauen, so ist er zugleich ein Band, welches Gott und Mensch verknüpft; in jenem Vertrauen liegt unmittelbar schon eine dankbare Liebe, welche den Menschen in eine Lebensgemeinschaft mit Gott und Christo versetzt. Als Hingabe des Gemüths an die Liebe Gottes und Christi ist er nicht bloss Annahme der Heilsbotschaft, sondern Zusammenschluss mit dem Heilsobjekt selbst zur mystischen Liebes- und Lebenseinheit. Hierin hat der paulinische Glaube jene mystische Tiefe gewonnen, wodurch er als volle und centrale Aneignung des Heilsobjekts auch fähig wurde, das volle und ausschliessliche subjektive Heilsmittel zu werden*) (*πίστει δικαιοῦσθαι χωρὶς ἔργων*, was Luther ganz richtig gibt mit „allein durch den Glauben"). Dieser mystische Glaubensbegriff ist bestimmt enthalten in der ebenso klaren als tiefsinnigen Stelle Gal. 2, 20. Hier steht *ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός* offenbar parallel dem *ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ*, und beides bezeichnet denselben Zustand realer Lebensgemeinschaft des Christen mit dem

*) Vgl. die schöne Darstellung des paulinischen Glaubensbegriffs bei Biedermann, Dogmatik § 279. Vgl. auch Menegoz, a. a. O. S. 265: Par la foi en Christ Paul entend l'union spirituelle la plus intime, l'identification mystique de l'individu avec Christ. Christ et le croyant sont conçus comme ne formant qu'une seule personne. Il y a même effet rétroactif. La vie du croyant se confond avec celle du Christ, au point de s'assimiler l'expiation, la resurrection, la justification, la vie nouvelle du Rédempteur, et de s'approprier ainsi la redemption elle-même. C'est ce que Paul appelle être „en Christ". Cette conception, si hardie et si originale, jette une vive lumière sur la notion paulinienne de la rédemption.

göttlichen Heilsprinzip, die Immanenz des letzteren in dem menschlichen Personleben. Nicht steht das *ἐν πίστει ζῶ* entgegen dem *ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός*, als die blosse Bedingung und Voraussetzung des letzteren *) — eine abstrakte Scheidung zwischen dem Menschen und dem Heilsobjekt, die gerade an unserer Stelle durch das *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ* und *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* auf's entschiedenste ausgeschlossen wird. Beide Glieder unterscheiden sich vielmehr nur so, dass das eine den christlichen Zustand nach seinem objektiven (immanenten) Prinzip, das andere nach seiner subjektiv-psychologischen Vermittlung bezeichnet. Und eben darum ist diese Stelle sehr instruktiv, weil sie uns den inneren Einheitspunkt zwischen dem Glauben im Sinn von vertrauensvollem Annehmen und dem mystischen Glaubensbegriff erkennen lässt: diese Einheit liegt in der dankbaren Liebe, wie sie vom vollen Vertrauen gar nicht zu trennen ist; und wir verstehen nun auch, warum gerade Paulus zu diesem tiefen Glaubensbegriffe gekommen ist: weil ihm auch das Heilsobjekt nicht bloss in einem äusserlichen Gut, z. B. einem Gegenstand der Hoffnung wie die Parusie des Messiasreiches, bestand, sondern in der Person und Liebesthat des Versöhnungsmittlers unmittelbar gegeben war; damit konnte auch der auf d i e s e s Glaubensobjekt gerichtete Glaube eine ganz andere Tiefe gewinnen, als der judenchristliche der Urgemeinde. Im liebenden Vertrauen schliesst sich der Mensch an Christum als seinen Herrn an und wird damit zu e i n e m Geist mit ihm (I Kor. 6, 17: *ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν*). Christus, die personifizirte Offenbarung der göttlichen Gnade, wird dann zum beherrschenden Prinzip des menschlichen Personlebens, so dass dieses ganz aufgeht in der Heilswirkung Christi als in seinem eigentlichen Lebens-Element (Phil. 1, 21: *ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστός*). Indem der Glaube Anerkennung Christi

---

*) Sehr richtig bemerkt G l o e l, a. a. O. S. 171, gegen W e i s s (a. a. O. S. 330 f.): „Das lebendige Wechselverhältniss zwischen dem in's Herz einziehenden Herrn und dem in's Herz aufnehmenden Glauben kommt nicht zu entsprechendem Ausdruck, wenn W e i s s den Glauben nur als die Voraussetzung der Vereinigung mit Christo oder als die Bedingung derselben bezeichnet. Der Glaube ist es s e l b s t, der den im Geist sich mittheilenden Herrn ergreift.“

als des Herrn ist, versetzt er in die Angehörigkeit desselben und damit zugleich in die mystische Einheit mit ihm, denn „Christi sein“ und „Christi Geist in sich haben“ lässt sich nicht scheiden (Röm, 8, 9: εἴ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ). Ja so wenig gibt es wahren Glauben an Christum ohne Einwohnung Christi im Glaubenden, dass die letztere vom Apostel geradezu als Kriterium des ersteren aufgestellt wird (II Kor. 13, 5: Die Gewissheit, im Glauben zu stehen, hängt ab von der Erkenntniss, dass Christus in euch sei, vgl. Röm. 8, 9). Hier ist es ganz deutlich, dass der Glaube die menschliche Form ist, welche, wenn sie nicht leere Form, also Schein sein soll, das Heilsobjekt nicht ausser sich haben darf als blossen Gegenstand des Wissens, sondern in sich haben muss als lebendiges Prinzip. Besonders auch dem Philipperbrief ist dieser mystische Glaubensbegriff eigen; das Gläubigwerden erscheint hier (3, 12) als „ein von Christo ergriffen werden“, als Streben „Christum zu gewinnen“; das Gläubigsein als ein „in Christo erfunden werden“, als praktische „Erkenntniss Christi“, und zwar näher „sowohl der Kraft seiner Auferstehung als der Gemeinschaft seiner Leiden im Gleichgestaltetwerden mit seinem Tode“ (ibid. v. 9. 10). Der Glaube ist hiernach ein praktisches, durch persönliche Aneignung sich vollziehendes Kennenlernen Christi, ein Innewerden dessen, was es sei um die Heilskraft der Auferstehung und des Todes Christi, was nur im mystischen Gemeinschafthaben mit Christi Leiden und Gleichgestaltetwerden mit seinem Tode geschehen kann. Kurz: Der rechtfertigende Glaube ist hier die subjektive Verinnerlichung des Heilsprinzips nach allen seinen Momenten, wie sie in dem historischen Christus urbildlich angeschaut werden.

Ist nun aber einmal der paulinische Glaube ein *Ergreifen und Aneignen des Heilsprinzips* zum eigenen Lebensprinzip, so lag der Schritt sehr nahe, ihn auch vollends als die *Entwicklung dieses Prinzips* im ganzen Verlauf des *Heilslebens* zu fassen. Immerhin ist diess eine *Erweiterung* des Begriffs, die vom ursprünglichen Begriff des rechtfertigenden Glaubens zu unterscheiden ist. In diesem weiteren Sinne ist nemlich der Glaube nicht mehr bloss empfangendes Verhalten, sondern er ist *spon-*

tane wirksame Kraft. Sofern er das πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα Χριστοῦ, πν. ζωοποιοῦν zu seinem eigenen Inhalte hat, muss er nothwendig selber als lebendiger Trieb und wirksame Kraft des Guten sich bethätigen, und zwar nach allen Seiten des Personlebens: nach Gefühl, sittlicher Praxis und religiös-sittlicher Wahrheitserkenntniss. Mittelst des Glaubens geschieht es, dass Gott uns erfüllt mit allerlei Freude und Friede (Röm. 15, 13). Der Glaube ist es, der seine Thatkraft durch die brüderliche Liebe bewährt (Gal. 5, 6). Der Glaube bildet die Festigkeit der religiös-sittlichen Ueberzeugungen in Bezug auf das sittlich Zulässige, und diese im Glauben begründete Ueberzeugung von der christlichen Freiheit in Adiaphoris kann daher selber auch als πίστις bezeichnet werden, sowie der Mangel dieser inneren Freiheit als ἀσθενεῖν τῇ πίστει (Röm. 14, 1. 22 f.). — Die weitere Ausführung dessen gehört erst in das nächste Capitel, wo dieselben Zustände als Wirkung des Geistes uns begegnen werden; es bestätigt sich damit nur, dass der „Glaube" in diesem weitern Sinn dasselbe christliche Lebensprinzip bezeichnet wie der „Geist", nur jener nach der subjektiven, dieser nach der objektiven Seite *).

Hiermit hängt zusammen, dass der Glaube nach Paulus verschiedener Grade sowie der Zu- und Abnahme fähig ist. Das christliche Selbstgefühl soll sich in denjenigen Schranken halten, ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως (Röm. 12, 3). Wie in der vorhin angeführten Stelle von einem ἀσθενεῖν τῇ πίστει (allerdings in der bestimmten Beziehung auf die Glaubenserkenntniss) die Rede war, so auch gibt es besondere Glaubensstärke, einen Grad von Glaubensheroismus, der zu den ausserordentlichsten Thaten befähigt (diess ist unter dem χάρισμα der πίστις I Kor. 12, 9 und unter dem bergeversetzenden Glauben 13, 2 zu verstehen). Als dieses ver-

*) Treffend bemerkt in dieser Beziehung Baur, N. Tle. Theol. S. 175: „In dem πνεῦμα wird erst die πίστις — die zwar die nothwendige Voraussetzung des πνεῦμα ist, sofern man das πνεῦμα ἐξ ἀκοῆς πίστεως erhält, die aber zu ihr sich im Grunde nur verhält, wie die Form zum Inhalt — zur lebendigen Wirklichkeit des mit seinem positiven Inhalt erfüllten christlichen Bewusstseins". S. 176: „Was vom Geist gilt, gilt auch vom Glauben".

schiedener Grade fähige christliche Leben kann der Glaube auch wachsen (cf. II Kor. 10, 15: *αὐξανομένης τῆς πίστεως ὑμῶν*). Und weil auch die Möglichkeit der Abnahme nicht ausgeschlossen ist, so bedarf es den Gläubigen gegenüber immer wieder der Mahnung: *στήκετε τῇ πίστει* (1 Kor. 16, 13), was mit *ἀνδρίζεσθε, κραταιοῦσθε* zusammen offenbar auf die Kräftigung des ganzen religiös-sittlichen Lebens und nicht etwa bloss auf das Festhalten des gläubigen Vertrauens zu der Rechtfertigungsgnade zu beziehen ist. Ueberhaupt gehen alle die hier besprochenen Wendungen im Gebrauch von *πίστις* über den ursprünglichen Begriff des rechtfertigenden Glaubens hinaus, so wesentlich sie auch mit ihm zusammenhängen und so naturgemäss sie sich aus ihm ergeben. Die eine Wurzel ist die vertrauensvolle Hingabe des Gemüths an Christum als den Mittler der Versöhnung, als das Prinzip und Urbild der Gottessohnschaft. Daraus ergibt sich einerseits unmittelbar die Versetzung in den Stand der Gotteskindschaft durch Rechtfertigung und Adoption, und andererseits mittelbar die subjektive Belebung durch den Kindschaftsgeist, das „Leben im Geist". Da beides nur zwei Momente sind, die in der centralen Glaubensmystik einheitlich zusammengefasst sind, kann auch der Glaube ebensowohl als Bedingung der Rechtfertigung, wie dann, aber allerdings in anderer Hinsicht, als Leben im Geist erscheinen.

Die Rechtfertigung.

Für die Wortbedeutung von *δικαιοῦν* darf man nicht auf die Classiker, sondern nur auf den Gebrauch desselben im Alten Test. LXX und im N. T., besonders in den paulinischen Briefen selbst zurückgehen. Die LXX brauchen das Wort vom gerichtlichen Lossprechen und Fürschuldloserklären, z. B. Exod. 23, 7: *οὐ δικαιώσεις τὸν ἀσεβῆ ἕνεκεν δώρων*, Deut. 25, 1: *ἐὰν δικαιώσωσι τὸν δίκαιον καὶ καταγνῶσι τοῦ ἀσεβοῦς*, auch vom aussergerichtlichen

Urtheil = anerkennen als gerecht z. B. Sir. 18, 2: *κύριος μόνος δικαιωθήσεται*, Hiob 33, 32: *εἰ εἰσί σοι λόγοι, ἀποκρίθητί μοι, θέλω γὰρ δικαιωθῆναί σε.* Denselben Sinn hat *ἐδικαιώθη ἡ σοφία* Matth. 11, 19; Luc. 18, 14 ist *δεδικαιωμένος* im paulinischen Sinne gebraucht. Dass nun Paulus das Wort gleichfalls, wie in all' diesen Stellen, von einem freisprechenden Urtheil braucht, ergibt sich zunächst aus dem Gegensatz, in welchem es Röm. 8, 33 zu *ἐγκαλεῖν* = gerichtlich anklagen und Röm. 5, 18 zu *κατάκριμα* = Verurtheilung steht. Dass es einen g e r i c h t l i c h e n A k t bezeichne, ersieht man ferner unzweideutig aus Röm. 3, 4: *ὅπως δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε.* Von irgendwelchem „Gerechtmachen" kann hier schon desswegen nicht die Rede sein, weil Gott das Subjekt ist; es handelt sich im Citat um die Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes bei einer Art von Gerichtsverhandlung zwischen ihm und dem Sünder. Röm. 2, 13: *οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται* bildet den Gegensatz zu v. 12: *ὅσοι ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται*, letzteres gerichtliche Verurtheilung, also jenes gerichtliche Gerechterklärung, wobei überdiess schon desswegen hier jedwedes „Gerechtmachen" ausgeschlossen ist, weil die Thäter des Gesetzes gar nicht gerecht gemacht zu werden brauchten, da sie es ja als Thäter schon sind, sondern nur die Anerkennung ihrer Gerechtigkeit hat hier einen Sinn; dass hierbei das freisprechende Urtheil auf Grund einer entsprechenden realen Beschaffenheit seitens der Gerechtfertigten erfolgt, macht wohl in der Sache, nicht aber für die Wortbedeutung an sich einen Unterschied vom christlichen *δικαιοῦν* aus.

Nächst diesen indirekten Beweisen haben wir auch einen direkten in der Erklärung, die Paulus selbst positiv und negativ von seinem Begriff des *δικαιοῦν* gibt. Röm. 4, 2 ff. erklärt er *δικαιοῦν* mit *λογίζεσθαι δικαιοσύνην* oder *πίστιν εἰς δικαιοσύνην*, negativ: *μὴ λογίζεσθαι ἁμαρτίαν.* Nun bezeichnet aber *λογίζεσθαι* überall einen ideellen Akt des Urtheilens, Dafürhaltens, Ansehens, nicht einen reellen Akt des Machens zu etwas; sonach *λογ. δικαιοσύνην* = in einem Urtheilsakt Gerechtigkeit Einem zuschreiben oder zurechnen, negativ: Sünde nicht zuschreiben, als nicht daseiend ansehen;

λογ. πίστιν εἰς δικαιοσύνην = den Glauben so ansehen, dass ein Gerechtigkeit zusprechendes Urtheil herauskommt, oder: auf Grund des Glaubens, um seines Daseins willen Gerechtigkeit zurechnen. Worauf aber das Rechtfertigungsurtheil beruhe, das ist im Wort ansich noch nicht enthalten; es kann ebensowohl eine Gerechterklärung ausdrücken auf Grund der eigenen Thatgerechtigkeit des das Gesetz erfüllenden Menschen (so Röm. 2, 13), wie ohne diese aus anderem Grunde. Das erstere, die Gerechterklärung auf Grund der eigenen gesetzmässigen Werke oder verdienstlichen Leistungen des Menschen, galt in der jüdischen Theologie als die Regel; in dem Gerichtsverfahren Gottes werden nach ihrer Vorstellung die Summen der Geboterfüllungen (מִצְוֹת) und verdienstlichen Werke einerseits, der Gebotübertretungen andererseits gegen einander abgewogen; das Uebergewicht der ersteren Seite ergibt das göttliche Rechtfertigungsurtheil (זַכּוֹת = δικαιοῦν), wodurch dem Betreffenden Gerechtigkeit zugesprochen wird (זְכוּת), d. h. sowohl Schuldlosigkeit und Straffreiheit, als auch Anspruch auf Lohn, Verdienst. Bei hervorragend Gerechten aber, wo die Verdienste über die kleinen Vergehungen stark überwiegen, ergibt sich ein überschüssiges Verdienst, welches Anderen zur Deckung ihres Deficits und zur Herstellung einer befriedigenden positiven Bilanz zugutgerechnet werden kann. Da Israel ein Leib ist, dessen Glieder für einander helfend und ergänzend eintreten, so kommen die Verdienste der Väter den bedürftigen Nachkommen zugut, indem sie ihnen als stellvertretende Gerechtigkeit zur Ergänzung der eigenen Mängel angerechnet werden. Und dasselbe findet in engeren Gemeinschaftskreisen immer auf's neue statt: fromme Eltern hinterlassen den Kindern einen Schatz von Verdiensten (זְכֻיּוֹת), die deren eigene Leistungen in der Art ergänzen, dass sie um so eher hoffen dürfen, im göttlichen Endurtheil als gerecht (זַכַּאי) zu bestehen (Weber, a. a. O. §§ 59—64). Es leuchtet auf den ersten Blick ein, dass die paulinische Lehre von der Rechtfertigung oder zugerechneten Gerechtigkeit diesem Gedankenkreis der jüdischen Schule entstammt. Um so beachtenswerther sind aber die Differenzen zwischen jener und dieser. Sie bestehen einmal darin, dass nach Paulus nicht, wie nach der jüdischen und wieder der

katholischen Theorie, die zugerechnete Gerechtigkeit ergänzend zu der aus den eigenen Werken hinzukommt, sondern an die Stelle von dieser tritt, welche nach Paulus' Beurtheilung des Menschen als sündigen Fleischeswesens überhaupt nicht möglich ist; weil des Apostels Urtheil über die Sünde ein tieferes ist als das jüdische, nicht an dem einzelnen Thun haftend, sondern auf das Ganze der innersten Gesinnung gehend, deren Unreinheit auch alles einzelne Thun entwerthet, so ergibt sich ihm folgerichtig, dass aus Gesetzeswerken (מִצְוֺת = *ἔργα τοῦ νόμου*) Gerechtigkeit überhaupt nicht, weder ganz noch auch zum Theil, erwachsen könne. Zum anderen ist Christus nicht bloss ein hervorragend Gerechter, sondern der sündlose Gottessohn, seine Gerechtigkeit also eine vollkommene, als solche göttlich anerkannt in seiner Auferweckung, durch welche er zugleich zum Haupt einer neuen, mit ihm in solidarischer Einheit verbundenen Menschheit erhoben wurde. Daraus folgt endlich zum dritten, dass die Gerechtigkeit Christi allen Menschen zu Theil werden kann und soll, welche durch Glauben mit Christus in eine solche persönliche Einheit eintreten, dass sie Geist von seinem Geist werden, wie er Fleisch von ihrem Fleisch geworden ist; während nach der jüdischen Theorie die Verdienste der Gerechten ihren natürlichen Verwandten durch einen forensischen Imputationsakt zugerechnet werden, für welchen ein ethischer Grund sich nicht erkennen lässt, so erhält bei Paulus der Gedanke der Zurechnung dadurch eine neue Wendung, dass dieselbe auf dem Glauben an Christus beruht, diesem Sicheinsfühlen mit dem Gottessohn, der um unserer Sünde willen gestorben und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt ist; durch die Mystik der Glaubensverbindung mit Christus erhält die forensische Imputation, wenn sie auch nicht ganz wegfällt, ihre ethische Grundlage.

Obgleich nach Paulus die Rechtfertigung nicht vom Menschen durch eigenes Thun verdient, sondern ohne alles Verdienst, umsonst, als Gabe der Gnade Gottes empfangen wird (Röm. 3, 24), so ist sie darum doch keineswegs ein grundloser Akt göttlicher Willkür, sondern beruht auf doppelter, objektiver und subjektiver, Mittelursache. Jene besteht in der Erlösung durch Christus, näher durch sein Blut,

λογ. πίστιν εἰς δικαιοσύνην = den Glauben so ansehen, dass ein Gerechtigkeit zusprechendes Urtheil herauskommt, oder: auf Grund des Glaubens, um seines Daseins willen Gerechtigkeit zurechnen. Worauf aber das Rechtfertigungsurtheil beruhe, das ist im Wort ansich noch nicht enthalten; es kann ebensowohl eine Gerechterklärung ausdrücken auf Grund der eigenen Thatgerechtigkeit des das Gesetz erfüllenden Menschen (so Röm. 2, 13), wie ohne diese aus anderem Grunde. Das erstere, die Gerechterklärung auf Grund der eigenen gesetzmässigen Werke oder verdienstlichen Leistungen des Menschen, galt in der jüdischen Theologie als die Regel; in dem Gerichtsverfahren Gottes werden nach ihrer Vorstellung die Summen der Geboterfüllungen (מִצְוֹת) und verdienstlichen Werke einerseits, der Gebotübertretungen andererseits gegen einander abgewogen; das Uebergewicht der ersteren Seite ergibt das göttliche Rechtfertigungsurtheil (זַכּוֹת = *δικαιοῦν*), wodurch dem Betreffenden Gerechtigkeit zugesprochen wird (זָכוּת), d. h. sowohl Schuldlosigkeit und Straffreiheit, als auch Anspruch auf Lohn, Verdienst. Bei hervorragend Gerechten aber, wo die Verdienste über die kleinen Vergehungen stark überwiegen, ergibt sich ein überschüssiges Verdienst, welches Anderen zur Deckung ihres Deficits und zur Herstellung einer befriedigenden positiven Bilanz zugutgerechnet werden kann. Da Israel ein Leib ist, dessen Glieder für einander helfend und ergänzend eintreten, so kommen die Verdienste der Väter den bedürftigen Nachkommen zugut, indem sie ihnen als stellvertretende Gerechtigkeit zur Ergänzung der eigenen Mängel angerechnet werden. Und dasselbe findet in engeren Gemeinschaftskreisen immer auf's neue statt: fromme Eltern hinterlassen den Kindern einen Schatz von Verdiensten (זְכֻיּוֹת), die deren eigene Leistungen in der Art ergänzen, dass sie um so eher hoffen dürfen, im göttlichen Endurtheil als gerecht (זַכַּאי) zu bestehen (Weber, a. a. O. §§ 59—64). Es leuchtet auf den ersten Blick ein, dass die paulinische Lehre von der Rechtfertigung oder zugerechneten Gerechtigkeit diesem Gedankenkreis der jüdischen Schule entstammt. Um so beachtenswerther sind aber die Differenzen zwischen jener und dieser. Sie bestehen einmal darin, dass nach Paulus nicht, wie nach der jüdischen und wieder der

katholischen Theorie, die zugerechnete Gerechtigkeit ergänzend zu der aus den eigenen Werken hinzukommt, sondern an die Stelle von dieser tritt, welche nach Paulus' Beurtheilung des Menschen als sündigen Fleischeswesens überhaupt nicht möglich ist; weil des Apostels Urtheil über die Sünde ein tieferes ist als das jüdische, nicht an dem einzelnen Thun haftend, sondern auf das Ganze der innersten Gesinnung gehend, deren Unreinheit auch alles einzelne Thun entwerthet, so ergibt sich ihm folgerichtig, dass aus Gesetzeswerken (מִצְוֹת = *ἔργα τοῦ νόμου*) Gerechtigkeit überhaupt nicht, weder ganz noch auch zum Theil, erwachsen könne. Zum anderen ist Christus nicht bloss ein hervorragend Gerechter, sondern der sündlose Gottessohn, seine Gerechtigkeit also eine vollkommene, als solche göttlich anerkannt in seiner Auferweckung, durch welche er zugleich zum Haupt einer neuen, mit ihm in solidarischer Einheit verbundenen Menschheit erhoben wurde. Daraus folgt endlich zum dritten, dass die Gerechtigkeit Christi allen Menschen zu Theil werden kann und soll, welche durch Glauben mit Christus in eine solche persönliche Einheit eintreten, dass sie Geist von seinem Geist werden, wie er Fleisch von ihrem Fleisch geworden ist; während nach der jüdischen Theorie die Verdienste der Gerechten ihren natürlichen Verwandten durch einen forensischen Imputationsakt zugerechnet werden, für welchen ein ethischer Grund sich nicht erkennen lässt, so erhält bei Paulus der Gedanke der Zurechnung dadurch eine neue Wendung, dass dieselbe auf dem Glauben an Christus beruht, diesem Sicheinsfühlen mit dem Gottessohn, der um unserer Sünde willen gestorben und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt ist; durch die Mystik der Glaubensverbindung mit Christus erhält die forensische Imputation, wenn sie auch nicht ganz wegfällt, ihre ethische Grundlage.

Obgleich nach Paulus die Rechtfertigung nicht vom Menschen durch eigenes Thun verdient, sondern ohne alles Verdienst, umsonst, als Gabe der Gnade Gottes empfangen wird (Röm. 3, 24), so ist sie darum doch keineswegs ein grundloser Akt göttlicher Willkür, sondern beruht auf doppelter, objektiver und subjektiver, Mittelursache. Jene besteht in der Erlösung durch Christus, näher durch sein Blut,

d. h. seinen sühnenden Tod, durch welchen die Möglichkeit begründet wurde, dass Gott, ohne seiner Gerechtigkeit etwas zu vergeben, Sünder für schuldfrei erklären konnte. Denn nach dem Grundsatz: Sünde wird durch Tod gesühnt und der Gestorbene ist freigesprochen von Sünde (vgl. oben S. 147), hat Gott die Sünde der Welt im Tode ihres Repräsentanten als gesühnt und somit die Welt als gerechtfertigt betrachtet und dieses sein Urtheil kundgethan durch die Auferweckung Christi; so ist in Christi Tod und Auferstehung die Versöhnung und Rechtfertigung der Welt objektiv vollzogen. Damit nun aber diese auch den Einzelnen wirklich zugutekomme, dazu bedarf es noch der subjektiven Mittelursache des Glaubens, welcher die in Christi Tod objektiv vollzogene Generalsühne sich zur eigenen Sühnung, die in Christi Auferstehung objektiv vollzogene Rechtfertigung sich zum eigenen Gerechtsein in Christo aneignet. Der Grund der Rechtfertigung liegt also nach Paulus nicht im Tod Christi allein, sofern derselbe ein vergangenes Faktum oder eine fremde verdienstliche Leistung wäre, die bloss durch Imputation uns zugerechnet würde — die Formel: „Zurechnung des Verdienstes Christi“ findet sich bei Paulus nie, der vielmehr von „Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit“ redet; freilich auch dieses nicht in dem Sinne, als ob der Glaube für sich allein, etwa im Sinn einer sittlich werthvollen Tugendgesinnung, der Grund der Rechtfertigung wäre; sondern dieser Grund liegt in Christus und im Glauben zumal: in Christus nur, sofern derselbe den Gläubigen in die Gemeinschaft seines Lebens aufnimmt, im Glauben nur, sofern der Gläubige sich in der Hingabe an Christus mit ihm gestorben und neugeworden weiss. Nicht der Glaube als Fürwahrhalten einer Geschichte oder eines Dogmas von Christus ist rechtfertigend, sondern der Glaube in dem obenbeschriebenen paulinischen Sinn als Sein ἐν Χριστῷ (II Kor. 5, 21. Gal. 2, 17. Phil. 3, 9); wer aber in Christo ist, der ist nach II Kor. 5, 17 eine neue Kreatur, bei welcher das Alte vergangen und neugeworden ist, für welche es auch kein κατάκριμα mehr gibt, welches ja nur für den alten Fleischesmenschen galt (Röm. 8, 1 f.).

Weil die in der Rechtfertigung dem Menschen zuerkannte Gerechtigkeit nicht auf seinem eigenen Verdienen beruht,

sondern auf der Heilsveranstaltung Gottes in Christo, darum nennt sie Paulus „Gerechtigkeit von Gott“ (δικαιοσύνη θεοῦ Röm. 1, 17. 10, 3. 6, oder ἐκ θεοῦ Phil. 3, 9), und weil sie menschlicherseits durch den Glauben bedingt und vermittelt ist, nennt er sie Gerechtigkeit aus dem Glauben, durch den Glauben, auf Grund des Glaubens, und setzt sie entgegen der „eigenen Gerechtigkeit aus dem Gesetz, durch das Gesetz, aus den Werken“ (Röm. 10, 3. 5 f. 4, 2—5. 9, 30—32. Phil. 3, 9.). Während diese der Mensch selbst durch sein Thun als Lohn verdient, wobei er Selbstruhm hat, wenigstens vor Menschen, wenn auch nicht vor Gott (Röm. 4, 2 ff.), so empfängt er jene als Gabe Gottes durch den Glauben, wobei aller Selbstruhm ausgeschlossen ist (Röm. 3, 23 f. 27 f. 5, 17). Als Gerechtigkeit, die als Gabe von Gott dem Menschen zukommt, kann sie nicht die göttliche Eigenschaft des Gerechtseins bezeichnen, sondern nur eine Wirkung derselben oder einen von Gott in Gemässheit seiner Gerechtigkeit hergestellten Zustand des Menschen; dieses ist der Zustand des Gerechtfertigten insofern, als Gott ihn auf Grund gesühnter Schuld als seinem gerechten Willen entsprechend anerkennt (Röm. 3, 25). Es ist nicht der Zustand eines realen Gerechtseins auf Grund eigener Gesetzeserfüllung des Menschen — das wäre eben die eigene Gerechtigkeit aus dem Gesetz, die den Gegensatz bildet zur Gerechtigkeit von Gott; es ist auch nicht der Zustand des sittlichen Vollkommenseins auf Grund der erneuernden Kraft des göttlichen Geistes — diese Lebenserneuerung soll sich fortwährend vollziehen an denen und durch eigene Selbstthätigkeit derer, die schon durch den Glauben gerechtfertigt sind. Es kann also die im Glauben zu empfangende Gerechtigkeit nur im richtigen Verhältniss zwischen Gott und Mensch bestehen, sofern der Mensch sich als der Schuld entledigt oder versöhnt, mit Gott im Frieden stehend weiss (Röm. 5, 1. 9. 11. II Kor. 5, 19. 21). „Gerechtigkeit“ heisst dieser Zustand als die von Gott zuerkannte Schuldlosigkeit (זְכוּת), mit welcher Freiheit von Strafe und Hoffnung auf Leben, Heil verknüpft ist; er heisst „Gerechtigkeit von Gott“, weil diese Schuldlosigkeit durch die von Gott veranstaltete Sühnung in Christi Tod ermöglicht ist und durch die Versöhnungsbotschaft des Evangeliums dem

Sünder als Gabe Gottes angeboten wird; er heisst „Gerechtigkeit aus oder durch Glauben“, weil er verwirklicht wird durch den mit Christus verbindenden und damit der in ihm gegebenen Versöhnung und Gerechtigkeit theilhaftig machenden Glauben. Mit Rücksicht auf diese zum wirklichen Gerechtfertigtsein wesentlich gehörige subjektive Bedingung kann man diese Gerechtigkeit nicht eine rein objektive oder, nach der Sprachweise der lutherischen Dogmatik, eine fremde, äussere nennen, die bloss durch forensische Imputation uns zugerechnet werde — eine Formel, die immer den Eindruck der Willkür und unwahren Fiktion macht. Dass Paulus nie den Ausdruck: „Zurechnung der Gerechtigkeit oder des Verdienstes Christi“ braucht, ist um so beachtenswerther, je näher ihm gerade diese Ausdrucksweise nach dem Vorgang der jüdischen Lehre von der Zurechnung der Verdienste der Väter und Heiligen gelegen hätte. So gewiss er freilich mit dieser die forensische Grundanschauung von der Rechtfertigung getheilt hat, so gewiss hat er doch zugleich dieselbe überschritten durch den bedeutsamen Satz, dass wir in Christo Gerechtigkeit Gottes werden oder erlangen sollen (II Kor. 5, 21. Phil. 3, 9). Denn es ist klar, dass man diesen Worten nicht ihr Recht werden lassen würde, wenn man sie davon verstehen wollte, dass Gott um des stellvertretenden Verdienstes Christi willen denen, die das zuversichtlich für wahr halten, Gerechtigkeit zuspreche, als ob es die ihrige wäre, obgleich sie ihnen in jeder Hinsicht fern und fremd wäre. Auch war dieses weder Luther's noch Calvin's Deutung des Paulus; nach beiden Reformatoren kommt vielmehr die Gerechtigkeit Christi dem Menschen dadurch zu, dass er mittelst Glaubens in die innigste Lebensgemeinschaft mit Christus tritt, welche Luther unter dem Bilde einer Vermählung des göttlichen Bräutigams mit der sündigen Seele, Calvin unter dem der Einpflanzung in Christi Wesen (inseri in Christum) ausgedrückt hat; einstimmig verwerfen beide die Meinung, dass die Gerechtigkeit Christi dem Menschen zu Theil werde, während Christus selbst ihm äusserlich und fern bleibe*). Die kirchlich statuirte Lehre

*) Luther (W. Erl. Ausg. 37, 441): „Christus ist Gottes Gnade, Barmherzigkeit, Weisheit, Stärke, Trost und Seligkeit, uns von Gott

von der Rechtfertigung des Sünders um des ihm zugerechneten Verdienstes oder um der fremden Gerechtigkeit Christi willen muss sonach als eine Entstellung und Verflachung ebensowohl der reformatorischen wie der paulinischen Lehre bezeichnet werden, und es ist dieser Irrthum um so fataler, als er nothwendig zur sittlichen Laxheit und Einschläferung des Gewissens führen muss, wie dieses die protestantischen Häretiker von Andreas Osiander, Weigel, Frank an bis auf Spener und Kant mit vollem Recht der kirchlichen Lehrweise vorgeworfen haben. Nur unter Wahrung der vollen mystisch-ethischen Tiefe des paulinischen Glaubensbegriffs wird auch die paulinische Rechtfertigungslehre richtig verstanden; es verschwindet dann der Schein der grundlosen und unwahren Urtheilssprechung Gottes über den Sünder und es erscheint dann vielmehr die Rechtfertigung als ein Akt der mit der Gerechtigkeit und Wahrheit im Einklang stehenden Gnade, weil die Freisprechung nur denen wirklich gilt, die in der Glaubenseinheit mit Christus prinzipiell gestorben und neugeworden sind, die im Mitsterben mit Christus dessen sühnenden Tod, im Mitleben mit Christus dessen rechtfertigende Auferweckung zu ihrer persönlichen inneren Erfahrung und nachbildlichen Erlebniss gemacht haben.

---

gegeben ohne unser Verdienst. Christus, sage ich, nicht, als Etliche mit blinden Worten sagen, causaliter, dass er Gerechtigkeit gebe und er bleibe draussen; denn die ist todt, ja sie ist nimmer gegeben, Christus sei denn auch selbst da, gleichwie der Glanz und Hitze des Feuers nicht ist, wo die Sonne und das Feuer nicht ist.“ Calvin, instit. III, 1: Primo habendum est, quamdiu extra nos est Christus et ab eo sumus separati, quidquid in salutem humani generis passus est ac fecit, nobis esse inutile nulliusque momenti. Ergo ut nobiscum quae a Patre accepit communicet, nostrum fieri et in nobis habitare oportet. Ideo et caput nostrum vocatur et primogenitus inter multos fratres; nos etiam vicissim dicimur in ipsum inseri et eum induere, quia nihil ad nos, quaecunque possidet, donec cum ipso in unum coalescimus. ibid. 11, 10: Conjunctio illa capitis et membrorum, habitatio Christi in cordibus nostris, mystica denique unio a nobis in summo gradu statuitur: ut Christus noster factus donorum, quibus praeditus est, nos faciat consortes. Non ergo extra nos eum procul speculamur, ut nobis imputetur ejus justitia, sed quia ipsum induimus et insiti sumus in ejus corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est: ideo justitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur.

Bei dieser Deutung der paulinischen Rechtfertigungslehre befinde ich mich im vollen Einklang mit dem feinen Kenner der paulinischen Denkweise, Menegoz (a. a. O. S. 265—275), aber im vollen Gegensatz zu Ritschl, dessen Rechtfertigungslehre ich nicht für eine Verbesserung, sondern für eine Verschlimmerung der kirchlichen halte, da sie noch weiter als diese sich vom wahren Sinn des Paulus und der Reformatoren entfernt. Nach Ritschl soll die Rechtfertigung nicht eine durch Busse und Glaube vermittelte Erfahrung des Einzelnen von der Umwandlung seines persönlichen Verhältnisses zu Gott sein, sondern eine Ausstattung der Gemeinde, sofern diese in Christus die Offenbarung Gottes als der väterlichen Liebe und damit die Gewissheit besitze, mit ihm trotz ihrer Sünde in Gemeinschaft zu stehen; der Rechtfertigungsakt fällt hiernach mit der geschichtlichen Gemeindegründung durch Jesus Christus zusammen und besteht in der Kundmachung, dass Gott die Liebe ist und der Sünde nicht zürnt, die Sünder also ihr Misstrauen gegen ihn aufgeben dürfen; der Einzelne aber eignet sich die Rechtfertigung einfach dadurch an, dass er sich in die Gemeinde, deren Attribut sie ist, miteinrechnet; damit hat er die in der Rechtfertigung enthaltenen Güter des Gottvertrauens und der Weltbeherrschung, aber eine unmittelbare Zweckbeziehung der Rechtfertigung auf die persönliche Heiligung wäre apokryph und katholisch. — In der That muss man gestehen, das ist eine überraschend einfache Art, seiner Sünde und Schuld los und vor Gott gerecht zu werden; so leicht und bequem hat es selbst die Luther so anstössige Ablasspraxis der katholischen Kirche, welche wenigstens noch Geldzahlung für die Sündenvergebung forderte, den Leuten nicht gemacht, als wenn ihnen jetzt gesagt wird, sie brauchen sich nur in die Gemeinde einzurechnen, so haben sie auch schon Theil an der dieser eigenthümlichen Rechtfertigung. Wie wenig sich diese Lehre auf Luther berufen kann, braucht man Keinem erst zu sagen, der weiss, aus welchen schweren Gewissenskämpfen Luther's reformatorischer Glaube geboren wurde und wie der gewaltige Gewissensernst, die tiefe Empfindung der Sünde, der Schuld und des Zornes Gottes der stete Grundton seiner Theologie, die dunkle Folie seiner

Heilslehre geblieben ist. Aber auch auf Paulus kann sich die Ritschl'sche Rechtfertigungslehre nicht stützen; um die ganze Weite ihres Abstands von der Lehre des Apostels zu zeigen, müsste ich eigentlich alles wiederholen, was in den bisherigen Hauptstücken über dessen Lehre von der Sünde, dem Gesetz, der Versöhnung und der Rechtfertigung ausführlich dargelegt worden ist. Ich will hier nur daran erinnern, dass die Behauptung, die Rechtfertigung sei ein dem Glauben der Einzelnen vorausgesetzter Besitz der Gemeinde, an welchem der Einzelne schon vermöge seiner Gemeindegliedschaft Theil habe, sich auf keine einzige Stelle bei Paulus berufen kann, an den sämmtlichen Stellen hingegen scheitert, in welchen das Gerechtfertigtwerden als Folge des Glaubens der Einzelnen bezeichnet oder auf einzelne sich öfters wiederholende oder noch zukünftige Fälle bezogen wird. Gal. 2, 16: „Wir wurden gläubig, damit wir gerechtfertigt würden zufolge Glaubens an Christum", und was es mit dieser *πίστις* auf sich habe, dass sie nicht in der Gemeindezugehörigkeit, sondern im höchst persönlichen Verhältniss zu Christus und Gott bestehe, im Sterben mit Christus und Leben für Gott, sodass „nicht mehr ich lebe, sondern Christus in mir", das besagen auf's klarste die weiteren Verse: 19 f. — Röm. 3, 26: Zweck der Aufstellung des Sühnemittels in Christus ist, zu rechtfertigen *τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*, nicht die Gemeinde, sondern jeden einzelnen Gläubigen. — 4, 3 ff.: Der Glaube wurde zur Gerechtigkeit gerechnet dem Abraham. — 4, 24: „Uns soll es zugerechnet werden, wenn wir glauben", in jedem einzelnen Fall, wo die erforderliche Bedingung des Glaubens stattfindet, soll auch die Zurechnung stattfinden. — 5, 19: „Als Gerechte werden hingestellt werden die Vielen", die Versetzung in den Stand der Gerechtigkeit wird in jedem Fall, wo Glaube vorhanden ist, erfolgen. — 8, 1 f.: „Keine Verurtheilung gilt jetzt für die in Christo Seienden, denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu hat dich befreit vom Gesetz der Sünde und des Todes", d. h.: der Gerichtsstand ist aufgehoben, also die Rechtfertigung ist erfolgt für diejenigen, welche in einer solchen Lebensgemeinschaft mit Christus stehen, dass sie (und zwar jeder Einzelne für sich — *σέ*) befreit worden

sind von der Sünden- und Todesherrschaft durch die Macht des Lebensgeistes Christi. — 8, 30: „Welche er berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt", die Rechtfertigung erfolgt bei den Einzelnen als Folge der ihren Glauben bewirkenden Berufung. — 10, 4: „Damit Gerechtigkeit zu Theil werde jedem (Einzelnen), der glaubt". — 10, 10: „Zur Gerechtigkeit kommt es dadurch, dass man mit dem Herzen glaubt", also auf Grund eines Aktes der sittlichen Persönlichkeit. — I Kor. 6, 11: „Aber ihr seid geheiligt, aber ihr seid gerechtfertigt im Namen des Herrn Jesu Christi und im Geist unseres Gottes", Rechtfertigung und Heiligung sind die unzertrennliche Wirkung der Anerkennung Christi als des Herrn und der Mittheilung des göttlichen Geistes, ohne welche diese Anerkennung nicht wahrhaft geschehen kann (I Kor. 12, 1), sonach Wirkung der persönlichen Wiedergeburt. — Phil. 3, 9 f.: „Damit ich erfunden werde in Christo, nicht habend meine eigene Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommt, sondern die durch den Christusglauben vermittelte, die aus Gott kommt, auf Grund des Glaubens, auf dass ich ihn erkenne und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden, gleichgestaltet werdend seinem Tode", die Gerechtigkeit ist geknüpft an die Lebensgemeinschaft mit Christus, in welcher der Gläubige Christi Tod und Auferstehung nachbildlich zu erfahren bekommt, also an das Mitsterben und Mitleben mit Christus, an die persönliche Wiedergeburt. — Diese Stellen zeigen auch, wie unbegründet der Vorwurf ist, den Ritschl gegen Paulus erhebt, dass er keinen deutlichen Zusammenhang nachgewiesen habe zwischen den Attributen des Friedens mit Gott, der Gotteskindschaft und der Freiheit, die der Gemeinde in Folge der Erlösungsthat Christi zukommen, und dem Attribut der Heiligung durch den Geist Gottes, welcher als der spezifische Grund der Erkenntniss und Anrufung Gottes und der sittlichen Umbildung der Gemeinde gelte (Rechtfertigung und Versöhnung, II, S. 354). So auffallend dieser Vorwurf gerade im Munde Ritschl's ist, der ja selbst den unmittelbaren Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Heiligung als „apokryph" und „katholisch" verwirft, so wenig trifft er

übrigens für Paulus zu. In dessen Denken fehlte der vermisste Zusammenhang durchaus nicht, sondern er liegt in der einheitlichen Wurzel des ganzen Christenlebens, welche der Glaube ist, freilich nicht im Sinn des Sicheinrechnens in die Gemeinde, sondern im Sinn des persönlichen Seins in Christo und Belebtseins vom Christusgeiste. Vermöge dieser seiner Identifikation mit Christus wird der Gläubige von Gott als gerecht anerkannt, nemlich als eine neue Kreatur, in welcher die Sünde thatsächlich gerichtet und ein gottgeweihtes Leben prinzipiell geweckt ist, welches sich dann auch im fortgehenden Prozess der sittlichen Erneuerung oder Heiligung auswirkt. Was am repräsentirenden Haupt der Gattung urbildlich durch Tod und Auferweckung vollzogen ist, ebendas vollzieht sich nachbildlich an Jedem, der im Glauben mit Christus eins wird: das sühnende Gericht über die Sünde und die Herstellung eines neuen gottgeweihten und gottverbundenen Lebens. So ist die Rechtfertigung des Glaubenden die individuelle Applikation des in Christus geoffenbarten generellen Prinzips, die individuelle Fortsetzung des in ihm für die ganze Gattung typisch vollzogenen Umschwungs aus Sünden- und Todesherrschaft zu Gerechtigkeit und Leben.

Die Kindschaft.

Indem Gott den Gläubigen von der Schuld, die ihn vorher zum Gegenstand göttlichen Zornes oder Gerichtes gemacht hat, losspricht, versetzt er ihn zugleich in das neue Verhältniss des Kindes, welches Gegenstand seiner väterlichen Liebe ist. Die *υἱοθεσία*, d. h. Kindesannahme, ist mit der Rechtfertigung wesentlich identisch, beides nur verschiedene Ausdrücke für denselben göttlichen Urtheilsakt, wodurch der frühere Zustand des Sünders aufgehoben und der neue Zustand des Versöhntseins mit Gott begründet wird. Der

Unterschied ist nur, dass in der Rechtfertigung dieser Akt mehr nach seiner negativen Seite: als Lossprechung vom alten Schuldverhältniss der knechtischen Furcht, in der Adoption mehr nach seiner positiven Seite: als Versetzung in das neue Friedensverhältniss der kindlichen Liebe ausgedrückt ist. Auch der Adoptionsakt ist also ebenso wie der Rechtfertigungsakt als richterliches Urtheil gedacht, in welchem Gott dem Menschen ohne sein eigenes Verdienst aus Gnade um Christi willen oder genauer vermöge seiner Glaubenseinheit mit Christus die Rechte eines Gotteskindes zuspricht. Zum persönlichen Bewusstsein und zur inneren Erfahrung aber kommen diese Sohnesrechte und kommt überhaupt das Kindschaftsverhältniss durch die Mittheilung des diesem neuen Stand entsprechenden Kindschaftsgeistes. Die Mittheilung dieses Geistes wird zwar von Paulus einmal (Gal. 4, 6) als die logische Folge der Kindesannahme bezeichnet, aber darum ist er doch keineswegs zeitlich von dieser zu trennen. Beides sind nur verschiedene Gesichtspunkte für dieselbe Sache: die Umwandlung des religiösen Verhältnisses; und zwar weist der eine Ausdruck auf die pharisäische Seite des paulinischen Denkens, der andere auf die hellenistische. Nach jener ist das religiöse Verhältniss als Rechtsverhältniss gedacht und wird daher durch ein Rechtsurtheil Gottes begründet, nach dieser ist die Religion als Lebensbestimmtheit gedacht und wird daher auf dynamische Einwirkung Gottes zurückgeführt. Wie die objektive Heilsbegründung in Christo theils durch den richterlichen Sühneakt seines Todes, theils durch den dynamischen Akt seiner Auferweckung sich vollzog (Röm. 4, 25), in welcher der richterliche Rechtfertigungsakt sich in der realen Machtwirkung der Belebung bekundete, so vollzieht sich in genauer Korrespondenz auch die subjektive Heilsaneignung theils durch den richterlichen Akt der Rechtfertigung oder Adoption, theils durch den dynamischen Akt der Neubelebung oder Geistesmittheilung, letzterer ebenso die Realisirung des göttlichen Rechtfertigungsurtheils über den einzelnen Christusgläubigen, wie Christi Auferweckung die Realisirung des göttlichen Rechtfertigungsurtheils über den die Menschheit als ihr Haupt repräsentirenden Christus

war. Wie Paulus in dem Sühnetod Christi und der dadurch ermöglichten Rechtfertigung der Sünder die pharisäische Frage: wie es zur Gerechtsprechung der Sünder kommen könne, gelöst sah, so sah er in der Auferweckung des Gottessohnes zum „belebenden Geist“ die hellenistische Frage: wie die Fleischesmenschen zu göttlichem Lebensgeist kommen können, gelöst: ihre Neubelebung durch den Geist der Kindschaft ist einfach die Fortsetzung der Auferweckung des Gottessohnes zum belebenden Geist, ist die fortgehende Wirkung des in der Auferweckung des „Erstgeborenen unter vielen Brüdern“ für die Menschheit erschlossenen neuen göttlich-geistigen Lebensprinzips. Die Parallele zwischen dem Gottessohn und den Gotteskindern zeigt sich noch weiter in dem Verhältniss zwischen dem irdischen Anfang und der himmlischen Vollendung: wie die Gottessohnschaft Christi während seines Erdenlebens nur erst eine innerlich verborgene „vermöge des Heiligkeitsgeistes“ war, ihre Manifestation in äusserer Herrlichkeit aber erst mit seiner Auferstehung erfolgte (Röm. 1, 4), ebenso sind die Gläubigen hienieden zwar schon Gottessöhne und dem Rechte nach Erben durch den Glauben an Christum und den Besitz seines Sohnesgeistes, in welchem sie die Erstlingsgabe ihrer Kindschaft und das Pfand ihrer künftigen Herrlichkeit haben, aber vollendet ist ihr Sohnesstand erst, wenn sie mit der Leibeserlösung zur Theilnahme an Christi himmlischer Herrlichkeit gelangen werden, d. h. mit der Auferstehung. Insofern kann die Kindesannahme, die sonst gewöhnlich als vollendetes Faktum bei den Gläubigen gedacht ist, auch einmal (Röm. 8, 23) als Gegenstand ihrer sehnenden Hoffnung bezeichnet werden, ganz ähnlich wie auch die Gerechtigkeit, die sonst als der durch die Rechtfertigung schon hergestellte Zustand der Christen erscheint, in Gal. 5, 5 als Gegenstand der Erwartung, die sich bei der Parusie definitiv erfüllen werde, bezeichnet ist.

Die Kindschaft ist also einerseits, vermöge der *υἱοθεσία*, neues Rechtsverhältniss zu Gott, andererseits, vermöge der Geistesmittheilung, neue Belebung aus Gott, die sich als neue Zuständlichkeit des religiösen Bewusstseins und neue Richtung des sittlichen Willens äussert. „Der Geist Gottes gibt Zeug-

niss unserem Geist, dass wir Gottes Kinder sind" (Röm. 8, 15); „welche der Geist Gottes treibt, diese (und nur sie) sind Gottes Söhne" (v. 14), hingegen „wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein" (8, 9), ist also auch nicht ein Kind Gottes; hieraus erhellt klar, dass Geistesbesitz und Gotteskindschaft Wechselbegriffe sind, letztere also nicht ohne oder vor der ersteren zu denken ist, das wäre eine leere Abstraktion ohne reale Wahrheit, also eine blosse Fiktion. Demnach wird der Zustand der Gotteskindschaft unter dem „Leben im Geist" zu beschreiben sein. Nur das negative Moment desselben, die Freiheit vom Gesetz, gehört noch hierher, weil es die Voraussetzung bildet zu dem positiven neuen Lebenszustand.

Gal. 4, 5 wird als der unmittelbare Zweck der Sendung des Sohnes Gottes diess bezeichnet: *ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν*, und als Folge davon: *ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος, ἀλλ᾽ υἱός*. Das Eintreten der Kindschaft setzt also Loskaufung vom Gesetz voraus, und zwar, wie der Zusammenhang ergibt, von den Gesetzesforderungen, die durch ihre äusserliche Zucht eine Vormundschaft über die unmündige Menschheit (resp. das Volk Israel) ausgeübt hatten. Die Gültigkeit dieser Gesetzesforderungen war von Anfang nur auf Zeitdauer bestimmt, nemlich *ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός* (v. 2). Gleichwohl bedurfte auch ihre Abrogation, wie die des Gesetzesfluchs (3, 13), einer stellvertretenden Uebernahme durch den Sohn Gottes, der, obwohl als Sohn von der *δουλεία τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου* an sich frei, dennoch unter das Gesetz gethan ward, damit er durch seine freiwillige Erfüllung von dessen Ansprüchen die bisher unter dem Gesetze Stehenden loskaufte. Damit erst war die Möglichkeit zum Eintritt der Kindschafts- oder Glaubensperiode gegeben. Indem wir nun durch den Glauben an den Gottessohn ebenfalls Gottessöhne werden (3, 26), treten wir ebendamit ein in den Genuss des Rechtes mündiger Söhne auf Freiheit von Zuchtmeistern, Vormündern und Pflegern, unter welche nur die Unmündigen, die als solche den Knechten gleichstehen, gestellt sind. Durch den Glauben also zu Söhnen geworden, sind wir nicht

mehr *δοῦλοι*, nicht mehr *δεδουλωμένοι ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, unter das Gesetz, sofern es mit Aeusserlichkeiten zu thun hat, wie mit dem Jahre, Monate und Tage bildenden Laufe der Gestirne. Und weil in dieser mit dem Glauben an den Sohn Gottes angebrochenen Mündigkeits- und Freiheitsepoche sowohl die früheren Juden von ihrem Gesetzeskultus (4, 3 und 5) als die früheren Heiden von ihrem Naturkultus (v. 8 und 9) befreit sind und sonach in der gemeinsamen christlichen Freiheit die vorher beide Theile trennende Schranke aufgehoben ist, darum heisst es nun innerhalb der Christengemeinde: *οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος — πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* 3, 28. Gerade diese Gleichheit und Einheit aller Christusgläubigen in der kindschaftlichen Freiheit vom Gesetz ist dem Apostel ein Hauptpunkt, was übersehen wird von denen, welche das paulinische Kardinaldogma von der christlichen Gesetzesfreiheit auf die Heidenchristen beschränken wollen. Die Loskaufung vom Gesetz, unter welches Christus gethan worden, d. h. vom mosaischen, bezieht sich zwar nicht ausschliesslich, aber doch in erster Linie auf die ehemaligen Juden, auf die Heiden nur insofern, als auch sie nach jüdischer Voraussetzung unter dem Fluch des Gesetzes standen. In dem Abschnitt 4, 21—31 vergleicht der Apostel die Christen als die nach dem Geist Geborenen mit dem durch die wunderwirkende Verheissung geborenen Isaak, dem freien Sohn der freien Mutter, und hingegen die unter dem Gesetze Stehenden mit dem natürlich geborenen unfreien Sohn der Magd Hagar, der von dem Sohn der Freien ausgestossen wird, weil der Magd Sohn nicht mit dem Sohn der Freien erben darf. „So sind wir denn nicht der Magd Kinder, sondern der Freien!“ Diese gesetzesfreien „Wir“ können nur die Christen insgesammt sein, denn wären es bloss die Heidenchristen, so würden ja die Judenchristen noch zusammen mit den Juden unter die „Kinder der Magd“ gehören, welche eben des Erbes verlustig gehen. Ein ähnlicher allegorischer Beweis für die Aufhebung des Gesetzes im Christenthum findet sich II Kor. 3: Die verschwindende Klarheit auf Mosis Angesicht bedeutete die nur temporäre

Bedeutung des Gesetzes: damit die Kinder Israel diess nicht sehen sollten, bedeckte Moses sein Angesicht und diese Decke liegt noch über dem Alten Testament, so dass sein wahrer Sinn, seine Bestimmung, in Christo aufgehoben zu werden, verborgen bleibt; aber mit der Bekehrung zu Christo wird diese Decke weggenommen: „wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit". Diese Argumentation hat, wie die vorige, in erster Linie für die Juden ihre Bedeutung, sofern sie, auf deren Standpunkt sich stellend, aus dem Gesetze selber dessen vergängliche Gültigkeit deducirt; eben der Jude ist es, der durch seine Bekehrung zu Christo erkennen lernen soll, was ihm vorher immer verhüllt war, dass das Gesetz nur tödtender Buchstabe sei und darum verschwindende Klarheit habe, der Geist Christi aber lebendig und frei mache. Röm. 7, 1—7 wird die Aufhebung des Gesetzes deducirt aus dem Gleichniss von der Ehe, von deren Band durch den Tod des einen Gatten der andere frei wird; so seien die vorher an das Gesetz Gebundenen von diesem Bande losgeworden, indem sie in der Gemeinschaft des getödteten Christus selber auch dem Gesetze abgestorben seien, um einem neuen Eheherrn sich zu eigen zu geben, „so dass wir nun im neuen Wesen des Geistes und nicht im alten Wesen des Buchstabens dienen". Das Gleichniss hinkt zwar insofern, als beim Ehebund nicht der gestorbene, sondern der überlebende Theil frei ist vom Band der Ehe und sich wieder neu verbinden kann, bei der Anwendung aber auf den Gesetzesbund der ehemaligen Juden nicht das Gesetz gestorben und dadurch diese befreit sind, sondern sie selbst sind für das Gesetz gestorben und als solche von seinem Bande freigeworden; davon aber abgesehen, ist der Gedankengang des Apostels*) klar und bündig, nemlich dieser: Das Gesetz bindet den ihm unterworfenen Menschen (Juden) nur, solange dieser lebt, nicht mehr nach seinem Tode; so hat es auch Christum nur gebunden, solange er als Davidssohn im Fleische lebte; mit seinem Tode hat er dem Gesetz sein Recht werden lassen und seine Ansprüche ein für allemal erfüllt, sodass es auf den

*) Vgl. Menegoz, a. a. O. S. 278 f.

gestorbenen und auferstandenen Christus kein Recht mehr anzusprechen hat. Nun sind aber mit dem Einen, der für Alle gestorben ist, Alle gestorben; Alle, die im Glauben mit Christus eins sind, haben auch Theil an seinem Tode und seiner Auferstehung, sind neue Kreaturen, Geistesmenschen geworden, bei welchen und für welche das Alte vergangen und neu geworden ist. Also hat das Gesetz auf die Christusangehörigen ebensowenig mehr einen Anspruch geltend zu machen, wie auf den gekreuzigten und auferstandenen Christus selbst; weil todt geworden nach dem alten Menschen des Fleisches und der Sünde, sind sie auch todt für das Gesetz, das nur diesem gegenüber Recht und Geltung hatte; weil lebendig geworden im Geist des Gottessohnes, leben sie nun mit diesem das Leben des freien Sohnesgeistes für Gott, nicht mehr geknechtet unter Gesetzessatzungen und nicht mehr fürchtend Gesetzesdrohungen, sondern getrieben von der Kraft und geleitet von der Norm des ihnen einwohnenden freien und lebenskräftigen Gottesgeistes, der von selbst die gottgefälligen Früchte hervorbringt, vor allen die Liebe, die des Gesetzes Erfüllung ist (Gal. 5, 22. Röm. 8, 2. 10. 13 f. 13, 8 ff.). Diese Begründung der Gesetzesfreiheit für die Christen ist in der That so echt paulinisch, hängt mit dem Grundgedanken seiner Erlösungslehre so innig zusammen, dass kein Anderer als eben Paulus sie erdenken konnte, ja dass die Anderen, auch wo sie das Ergebniss sich aneigneten, doch diese eigenthümliche Weise der Begründung nicht mehr zu verstehen vermochten, wie die ganze deuteropaulinische Theologie beweist. Nehmen wir zu all' dem hinzu, was der Apostel von sich selbst sagt, dass er durch's Gesetz dem Gesetz gestorben, mit Christo gekreuzigt sei, durch dessen Kreuz ihm die Welt und er der Welt gekreuzigt worden (jedes Band mit seinen früheren, jüdischen Verhältnissen und Anschauungsweisen zerrissen sei), dass er nicht mehr die Beschneidung predige und eben darum Verfolgung leiden müsse, dass er den Gesetzlosen als ein Gesetzloser geworden sei und dann auch wieder (unter Voraussetzung dieser prinzipiellen Gesetzlosigkeit) den Gesetzlichen ein Gesetzlicher (vgl. Gal. 2, 19; 6, 14; 5, 11. I Kor. 9, 21): so wird kein Zweifel

darüber bestehen können, dass der Apostel Paulus dem mosaischen Gesetz innerhalb der Christusgemeinde schlechthin und für Alle jede Gültigkeit und Verbindlichkeit prinzipiell abspricht. Nur um dieses dogmatische Prinzip handelt es sich hier; wie sich die durch ethische Rücksichten der Liebe und Weisheit mitbestimmte Praxis gestaltete, wird später uns beschäftigen. Jedenfalls war ihm jene Anschauung von der Gesetzesaufhebung ein Hauptpunkt der christlichen Gnosis (I Kor. 8, 1. 7. II Kor. 3—4, 6), sowie seinen Gegnern das Hauptärgerniss an seiner Verkündigung des Gekreuzigten (Gal. 5, 11).

Fünftes Capitel.

Das Leben im Geiste.

Der Antinomismus der paulinischen Glaubenslehre bot Freund und Feind die Möglichkeit des Missverständnisses und der Missdeutung, als ob der Christusgläubige nach Paulus allen sittlichen Anforderungen enthoben sei und in völlig ungebundener Willkür der Sünde fröhnen könne. Die Nothwendigkeit, diese falsche Konsequenz zurückzuweisen, führt den Apostel dazu, zu zeigen, wie in derselben Verbindung des Gläubigen mit Christo, die ihn zu einem freien Kind Gottes macht, auch zugleich das Prinzip einer realen Lebenserneuerung, der Reinigung von Sünde liege, wie an die Stelle des aufgehobenen äusseren Gesetzes hier nun das innere Gesetz des Geistes Christi trete, das nicht mehr unfrei, sondern erst recht frei macht, und was das äussere Gesetz nur fordern konnte, zum wirklichen Vollzug bringt.

Der Anfang des neuen Lebens.

Röm. 6, 1 antwortet der Apostel auf den Einwurf: ob denn nun der Gerechtfertigte in der Sünde beharren dürfe, damit die Gnade desto mächtiger werde? mit einem scharf abweisenden *μὴ γένοιτο*! und begründet sofort diese Zurück-

weisung einer grundfalschen Konsequenz mit Folgendem: „Die wir der Sünde gestorben sind, wie sollten wir noch in ihr leben wollen? Oder wisset ihr nicht, dass Alle, die wir auf Jesum Christum getauft sind, die sind auf seinen Tod getauft? So sind wir also mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod, damit, wie Christus auferweckt wurde von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir im neuen Stande des Lebens wandeln sollen, — denn wenn wir zusammengewachsen sind mit dem Bilde seines Todes, so werden wir es ja auch sein mit dem seiner Auferstehung — in der Erkenntniss, dass unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde, damit der Sündenleib vernichtet werde auf dass wir nicht mehr der Sünde Sklaven seien. Denn wer gestorben ist, der ist losgesprochen von der Sünde. Sind wir aber gestorben mit Christo, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden, weil wir wissen, dass Christus, auferweckt von den Todten, nicht mehr stirbt, der Tod ist nicht mehr Herr über ihn. Denn mit seinem Sterben ist er der Sünde ein- für allemal gestorben, mit seinem Leben aber lebt er für Gott. Also auch ihr, achtet euch als todt für die Sünde, lebend aber für Gott in Christo Jesu, unsrem Herrn." Der Apostel betrachtet also die Taufe als den Moment des Eintretens in die engste Verbindung mit Christus als dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Die Worte: *σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ* (v. 5) werden als Breviloquenz zu fassen sein für den Gedanken: wir sind zusammengewachsen mit Christi Tod oder mit Christus als dem Gestorbenen vermöge der Nachbildung seines Todes. Eine solche sieht der Apostel in der Taufe zunächst mit Rücksicht auf die Symbolik des äusseren Aktes: das Untertauchen des Täuflings unter das Wasser bildet symbolisch das Begrabenwerden Christi nach (daher: *συνετάφημεν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος* v. 4); wie in diesem der irdische Theil an Christus Jesus, seine *σάρξ*, abgestreift und der Vernichtung anheimgegeben wurde, so geschieht das Nachbild hiervon in der Taufe: durch's Untertauchen unter das Wasser wird der alte Mensch, der im Sündenleib sein Wesen hatte, für abgethan und der Vernichtung anheimgefallen erklärt; und was so äusserlich in der Symbolik des

Akts abgebildet wird, vollzieht sich zugleich innerlich im Selbstbewusstsein: der Täufling erlebt Christi Tod innerlich nach, indem er in der Hingabe an den Gekreuzigten sichselbst als gestorben fühlt nach seinem alten Menschen, todt geworden für die Sünde, in welcher und für welche er vorher gelebt hatte, todt geworden zugleich für die Welt, in deren vergänglichen Interessen und Sorgen er früher sein Element hatte. Daher haben sich die auf Christum Getauften fortan zu betrachten als Solche, die todt sind für die Sünde, ihrer Macht entnommen (v. 11), gekreuzigt für die Welt (Gal. 6, 14), ihrem verführerischen Einfluss entzogen, und die ihr Fleisch sammt seinen Leidenschaften und Begierden gekreuzigt haben (Gal. 5, 24), d. h. sie haben demselben seine freie Regsamkeit und sündige Energie genommen, haben das vorher herrschende Prinzip in die Machtlosigkeit wie eines Gekreuzigten versetzt und dem Prozess des allmäligen Ersterbens hingegeben. Die beabsichtigte Folge dieses Gekreuzigtwerdens des alten Menschen ist: dass der Sündenleib (d. h. der Leib, sofern er aus der *σὰρξ ἁμαρτίας* besteht, also Sitz der Sünde ist) abgethan werde, damit wir nicht mehr Sklaven der Sünde seien, kurz also: die reale Befreiung von der beherrschenden Macht der Sünde (Röm. 6, 6). Dabei ist zu beachten, dass diess *καταργεῖσθαι* des *σῶμα ἁμαρτίας* sich erst als die beabsichtigte Folge mit dem *συσταυρωθῆναι*, das in der Taufe geschieht, verknüpft, nicht unmittelbar damit zusammenfällt; es ist damit angedeutet, dass das Sterben des alten Menschen ein fortgehender Prozess ist, der in der Taufe nur seinen prinzipiellen und allerdings schon entscheidenden Anfang genommen hat, gerade so wie der leibliche Tod durch den Akt der Kreuzigung zwar eingeleitet, aber noch nicht momentan vollendet ist. Aber prinzipiell allerdings ist beim Getauften der alte Mensch todt; er hat Christi Tod, diess vollendete Faktum, in der gläubigen Hingabe an Christum und in der gliedlichen Verbindung mit Christo (Taufe) in sich selbst erfahren — nach jenem Kanon: „ist Einer für Alle gestorben, so sind sie Alle gestorben“, d. h.: der Tod des Einen wird für die Gesammtheit derer, die ihn zu geniessen haben, indem sie ihn sich im Glauben aneignen, zu einem gemeinsamen Prinzip, unter dessen bestimmendem Einfluss ihr

Leben fortan steht, also, dass sie sich selber auch nur noch als Solche wissen und fühlen und wollen, die ihrem vorigen Lebensprinzip gegenüber abgestorben sind.

Weniger einfach ist nun aber weiter die andre Frage zu beantworten: inwiefern sich am Christen das neue Leben des auferstandenen Christus wiederhole. Nach der Analogie des „Mitsterbens" liegt allerdings auch hier der Gedanke an das geistige oder ethische Mitleben mit Christo so sehr nahe, dass die Mehrzahl der Exegeten bis heute in unserer Stelle nur dieses finden will. Und doch ist damit der Sinn dieser Stelle nicht genau getroffen; sie enthält wohl jenen Gedanken, aber sie enthält noch mehr, und gerade die hier hervortretende Amphibolie des Begriffs „Leben" zu beachten, ist für das Verständniss der paulinischen Denkweise wichtig. Wenn v. 5 dem *σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου* entgegengesetzt ist das *ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα*, so deutet der Wechsel des Tempus an, dass diese Abgestaltung der Auferstehung Christi nicht ohne weiteres zeitlich zusammenfällt mit der seines Todes, d. h. mit dem Moment der Taufe als dem Anfang des Christwerdens; zwar ist zuzugeben, dass *ἐσόμεθα* v. 5 sich auch als logisches Futurum fassen liesse („es ist zu erwarten, dass wir — sind"), aber die erstere Deutung ist vorzuziehen mit Rücksicht auf v. 8: *εἰ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν, ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ*, wo die Gemeinschaft mit dem Leben des Auferstandenen als Gegenstand unseres gläubigen Vertrauens, unserer Hoffnung und Erwartung dargestellt ist, deren Realisirung nicht Sache unserer Selbstthätigkeit, sondern Wirkung oder Gabe Gottes an uns sein wird; nur so hat das *πιστεύομεν* einen dem sonstigen Wortgebrauch entsprechenden Sinn. Dann ist aber unter *συζήσομεν* nicht unser jetziges neues sittliches Leben zu verstehen, welches die Sache unserer eigenen sittlichen Selbstthätigkeit in der Gegenwart, nicht der Gegenstand des hoffenden Vertrauens wäre; es ist vielmehr die vom Jenseits zu erhoffende Lebensgemeinschaft der auferstandenen Gläubigen mit ihrem auferstandenen Herrn. Allein so unzweifelhaft diess ist, so unleugbar ist andererseits doch auch wieder, dass in v. 4: *ἵνα καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν* und in v. 11: *λογίζεσθε ἑαυτοὺς*

ζῶντας τῷ θεῷ ἐν Χῷ I. nur an das gegenwärtige neue sittliche Leben der Christen gedacht werden kann, von welchem auch der Zusammenhang der Stelle überhaupt handelt. Beachten wir indess, dass diess neue sittliche Leben der Gegenwart als Absicht und Forderung (ἵνα — περιπατήσωμεν und λογίζεσθε) hingestellt ist, das zukünftige Mitleben aber als Gegenstand der Glaubensüberzeugung, so kann uns diess den Schlüssel zur Lösung dieser Schwierigkeit geben. Offenbar versteht der Apostel das aus der Todesgemeinschaft mit Christo resultirende Mitleben mit dem Auferstandenen in doppeltem Sinn: theils von dem neuen himmlischen Zustand der seligen Vollendung, wie sie Gegenstand der Hoffnung ist, theils von der neuen diesseitigen Gesinnungs- und Handlungsweise, wie sie aus der Richtung des Gemüths auf jenes himmlische Gut entspringt; in diesem neuen religiös-sittlichen Zustand des Gemüths sieht er den innerlichen Anfang des künftig auch äusserlich in seligem Dasein sich vollendenden neuen Lebensstandes des Christen; so verwandelt oder erweitert sich dem Apostel der eschatologische Begriff des Lebens mit Christo zu dem ethischen Begriff des neuen Lebens der christlichen Gegenwart, die καινότης ζωῆς bleibt nicht mehr blosser Gegenstand der Hoffnung, sondern wird Norm und Element des selbstthätigen Wandelns *). Diess konnte unter Voraussetzung der paulinischen Glaubensmystik gar nicht anders sein. Hat der Christ den Tod seines Herrn schon innerlich erfahren in der Taufe beim Eintritt in den Glaubensverband mit dem Herrn, der dazu gestorben ist, auf dass er über Alle Herr sei, und dass die, so da leben, nicht

---

*) Vgl. Gunkel: „Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Ap. Paulus“ (Göttingen 1888). S. 94: „Für Paulus sind das Leben der Christen im neuen pneumatischen Daseinszustand und das neue sittliche Leben nicht verschiedene Dinge, sondern der Begriff ζωή umfasst beides zugleich.“ — Die genannte Schrift zeichnet sich aus durch scharfsinnige und dogmatisch unbefangene Exegese und ist ein werthvoller Beitrag zum Verständniss des Urchristenthums, werthvoll auch insofern, als ihre Ergebnisse gewissen Modetheorieen, zu deren Gunsten man sonst die biblische Denkweise umzudeuten und zu verflachen sucht, entschieden entgegentreten.

mehr sich selber leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist (Röm. 14, 9; II Kor. 5, 15): so ist ja eben dieses „Nichtmehrsichselbstleben, sondern Christo und Gotte leben", wie es durch den Tod Christi gefordert, durch die Todesgemeinschaft in der Taufe gesetzt ist, bereits der faktische Anfang eines neuen Lebens, das mit dem Auferstehungsleben Christi das specifische Merkmal des Gottgeweihtseins gemein hat, also auch vom eigenen einstigen Auferstehungsleben des Christen nicht mehr specifisch (der wesentlichen innern Qualität nach) verschieden sein kann. Immerhin aber ist für die ganze, auch ethische Denkweise des Apostels nicht ohne Bedeutung, dass das *πιστεύομεν ὅτι συζήσομεν* d. h. die Glaubensgewissheit des zukünftigen Mitlebens die Grundlage bleibt, auf welcher sich die ethische Reflexion erst erhebt; damit ist die letztere nicht blosses Sollen, sondern dieses hat von vornherein seinen Grund in einem für den Glauben (wenn auch nicht für das Schauen) schon feststehenden Sein; weil der Gläubige sich mit Christo schon eins und damit *im ideellen Besitz des ewigen Lebens* schon jetzt weiss (der Gedanke von Röm. 5, 1—11), so folgt ihm daraus die Pflicht, im neuen Leben zu wandeln, als einfache logische Konsequenz; die *sittliche „Neuheit des Lebens"* ist nun nichts anderes als die selbstverständliche äussere Bethätigung dessen, was für das religiöse Gemüth schon ein im Glauben daseiendes Gut, idealer Besitz des „Lebens" im absoluten Sinne ist. Das sittliche Bewusstsein ist hier nicht mehr im abstrakten Gesetzesstandpunkt befangen, sondern ruht auf dem Bewusstsein der Versöhnung, der Gotteskindschaft, der religiösen Befriedigung und Heilsgewissheit.

Die Taufe ist also nach unserer Stelle der Anfang des neuen Lebens, sofern sie den Menschen in eine solche mystische Verbindung mit Christo versetzt, vermöge welcher er sein altes Leben mit Christo gestorben und Christi neues Leben sich selbst als Gegenstand der Hoffnung nicht bloss, sondern auch schon in gegenwärtigem innerlichem Besitze angeeignet weiss. Damit, dass der Mensch durch die Taufe in die Angehörigkeit Christi eintritt, vollzieht sich Christi leibliches Sterben und Auferstehen an ihm als prinzipieller

Akt des Gemüths, als Loslösung von der bisherigen Lebenssphäre in Fleisch und Welt und Eintritt in die Lebenssphäre Christi, die ihn nunmehr wie ein Kleid, das man angezogen hat, allenthalben umschliesst (*Χριστὸν ἐνεδύσασθε* Gal. 3, 27), die das Element seines Daseins und Wandels wird, sodass er *ἐν Χριστῷ* ist. Diese Formel ist bei Paulus der specifische und höchst bezeichnende Ausdruck für das Christsein überhaupt und dann auch für besondere Verhältnisse, Zustände, Handlungen, sofern sie auf das Christsein sich beziehen und etwas dem christlichen Lebensgebiet angehöriges bezeichnen. So sind „die Gemeinden in Christo" (Gal. 1, 22) einfach = christliche Gemeinden, „Todte, Entschlafene in Christo" (I Kor. 15, 18 und I Thess. 4, 16) = christliche Todte oder gestorbene Christen; „Väter, Brüder, Mitarbeiter in Christo" (I Kor. 4, 15. Kol. 1, 2. Röm. 16, 3) bezeichnet diese Verhältnisse als nicht dem natürlichen und gewöhnlich sittlichen, sondern dem christlichen Lebensgebiete angehörige; des Apostels Fesseln zu Rom „werden offenbar in Christo": d. h. als solche, die er nicht um gemeiner Vergehen willen, sondern als Christ, um seines Christseins willen zu tragen habe (Phil. 1, 13); „Wege in Christo" (I Kor. 4, 17) sind christliche Verhaltungsweisen mit specieller Beziehung auf die Leitung des christlichen Gemeindelebens; ganz besonders werden die verschiedenen dem Christen eigenthümlichen Geisteszustände, Gaben und Kräfte in ihrer christlichen Besonderheit durch *ἐν Χριστῷ* hervorgehoben: Leben (Röm. 8, 2), Liebe Gottes oder Gnade (Röm. 8, 39. I Kor. 1, 4. I Kor. 16, 24), Ruhm, Trost und Hoffnung (Röm. 15, 17. Phil. 2, 1. 19. 3, 3), Freiheit (Gal. 2, 4), Heiligkeit und Vollkommenheit (I Kor. 1, 2. Phil. 1, 1. 4, 21; Kol. 1, 28), Einsicht wie auch Unmündigkeit d. h. Unreife des Verständnisses (I Kor. 3, 1; 4, 10). — Was enthält nun aber diese Formel *ἐν Χριστῷ* im Grunde anderes als jene Mystik des paulinischen Glaubens, dass der Gläubige sich, sein eignes Leben an Christum hingibt und Christi Leben in sich bekommt? er in Christo und Christus in ihm, er mit Christo gestorben und Christus sein Leben geworden, das sind unzertrennliche Wechselbegriffe für ein und dasselbige Verhältniss des Einsseins zwischen dem Men-

schen und dem göttlichen Heilsgrund und diess Einheitsverhältniss ist nichts anderes, als eben der Glaube. In der That lässt sich zwischen dem, was oben (S. 174 f.) über den mystischen Glaubensbegriff des Paulus zusammengestellt worden, und dem, was wir nun hier als die durch die Taufe gesetzte Lebensgemeinschaft mit Christo finden, durchaus kein Unterschied statuiren. Ebendafür spricht auch das Verhältniss der beiden Verse Gal. 3, 26 und 27: dass alle auf Christum Getauften Christum angezogen haben, ist die Begründung für die Behauptung, dass alle an Christum Gläubigen als solche, mittelst dieses ihres Glaubens Gottes Söhne seien; hiernach ist Christum angezogen haben und ein Sohn Gottes geworden sein eins und dasselbe; da nun letzteres einfach durch den Glauben vermittelt wird (v. 26), so kann die das erstere vermittelnde Taufe (v. 27) nichts vom Glauben specifisch verschiedenes sein, muss sich also zu diesem verhalten wie die in die Erscheinung tretende Form zum geistigen Inhalt; und eben darum, weil die Taufe der äusserlich vollzogene Eintritt in die Glaubensverbindung mit Christo ist, kann sie als der Erkenntnissgrund der bestehenden Christusgemeinschaft gelten, deren Realgrund der Glaube ist*). Nehmen wir hinzu, dass die auf der Glaubensverbindung mit Christo beruhende (διὰ πίστεως ἐν Χριστῷ v. 26) Sohnschaft Gottes nach 4, 6 den Empfang des Sohnesgeistes bedingt, so folgt hieraus, dass nicht sowohl der Geistesempfang die Christusgemeinschaft begründe, als vielmehr die im Glauben begründete Christusgemeinschaft das logische Prius für den Empfang des Kindschaftsgeistes bilde. Hiermit stimmt überein die eigenthümliche Erscheinung, dass in Röm. 6, wo das neue Leben der Getauften in der Gemeinschaft mit Christo besprochen wird, dasselbe nirgends auf

*) Vgl. Gloel, a. a. O. S. 148 f.: „Eben im Empfang der Taufe geschieht der durchgreifende rückhaltlose Verzicht des Glaubens auf alles Fleischliche und Sündige und die unbedingte vertrauensvolle Hingabe an den Herrn. Der Hinzutritt zur Taufe ist der unmittelbare Ausdruck des bussfertigen Glaubens, der durch's Wort geweckt ist, und im Empfang der Taufe findet die gläubige Annahme des Worts ihren inneren Abschluss. Aus diesem inneren Zusammenhang erklärt sich die gleichzeitige Zurückführung des Geistesempfangs auf Wort und Taufe.“

den Empfang des Geistes begründet, ja vom πνεῦμα überhaupt mit keiner Silbe gesprochen wird. Wie wäre diess zu erklären unter Voraussetzung der Annahme, dass die Lebensgemeinschaft mit Christo auf dem Geistesempfang in der Taufe beruhe, dieser also (und nicht der Glaube) die Wurzel der paulinischen Mystik sei? Wir werden also berechtigt sein, diese Annahme für ungenau zu halten und vielmehr in jener eigenthümlichen Erscheinung eine Bestätigung dessen zu finden, was sich uns schon früher in der Analyse des paulinischen Glaubensbegriffs ergeben hat: dass das mystische Element des Paulinismus an seinem Glaubensbegriff unmittelbar und wesentlich hängt; weil dem Paulus faktisch der Glaube jener tiefe und volle Akt der gänzlichen Herzenshingabe war, wie er ihn Gal. 2, 20 schildert, darum war er sich in diesem Akte der mystischen Einigung mit dem göttlichen Heilsgrund bewusst. Wo er aber seine christlichen Leser an die Thatsache ihrer Christusgemeinschaft erinnern will (sei es als Grund für ihre christliche Freiheit und Gleichheit: Gal. 3, 27 f., sei es als Motiv für ihren christlich sittlichen Wandel: Röm. 6), da beruft er sich dann natürlich eben auf denjenigen äusserlich fixirbaren und augenfälligen Akt, in welchem der innere Herzensakt des Glaubens seinen Abschluss und sein Siegel erhalten hat: auf den Taufakt.

In diesem mystisch vertieften Glaubensbegriff, dem eigensten Eigenthum des Paulus, lag nun weiterhin auch die Möglichkeit und der Anlass zu einer Vertiefung und Umbildung der dem Paulus nicht ursprünglich eigenthümlichen, sondern der Urgemeinde gemeinsamen Vorstellung vom m e s s i a n i s c h e n πνεῦμα, das der Christ auf Grund der Taufe empfange (Act. 2, 38). Unter diesem messianischen πνεῦμα verstand nemlich die christliche Gemeinde nichts anderes als den alttestamentlich-prophetischen Offenbarungsgeist, dessen allgemeine Mittheilung schon Joel als Kennzeichen der letzten Zeit verheissen hatte; dieser Geist ist als übernatürliche Kraft der höheren göttlichen Welt vorgestellt, welche dem Menschen mitgetheilt werde und in ihm übernatürliche Gaben und Wirkungen wunderbarer Art, wie Gesichtesehen und Zungenreden und Heilungskräfte bewirke (vgl. Act. 2, 16—19.

10, 46. 19, 6). Von eben dieser Vorstellung geht nun zwar auch Paulus aus, wie ja auch er als wesentliche Erscheinung und Kennzeichen des christlichen πνεῦμα die wunderbaren Gnadengaben und Kraftwirkungen anführt (I Kor. 12. Gal. 3, 5). Allein diess ist ihm nicht mehr das einzige noch wesentliche am christlichen πνεῦμα; vielmehr erscheint bei ihm als die Hauptsache diess, dass das göttliche πνεῦμα im Christen zum stetig wirkenden Prinzip seines ganzen Glaubenslebens wird, das sich nicht bloss im Weissagen, sondern in allerlei christlicher Erkenntniss, nicht bloss im Wunderthun, sondern in allerlei christlicher Tugend, allermeist in der sittlichen Grundrichtung, in der Liebe erweist. Kurz, das πνεῦμα wurde bei Paulus aus einem abstrakt supranaturalen, ekstatisch-apokalyptischen Prinzip zum immanenten religiös-sittlichen Lebensprinzip der erneuerten Menschheit, zur Natur der καινὴ κτίσις. Damit war das Christenthum als neues geschichtliches Prinzip in seiner Selbstständigkeit gegenüber dem Judenthum fixirt und zugleich eine Brücke geschlagen von den ekstatisch-enthusiastischen Erscheinungen der Urgemeinde zu einer stetigen geschichtlichen Gemeindeentwicklung *).

---

*) Wenn Gloel (a. a. O. S. 238) im Anschluss an Wendt aus alttestamentlichen Bildern (Jes. 11, 2. 32, 15 ff. Ezech. 36, 25 ff. Ps. 51) schliessen will, „dass auch in dem grundlegenden Zeugniss des Herrn und seiner ersten Apostel eine Würdigung der sittlich bestimmenden Wirksamkeit des Geistes nicht gefehlt hat“, so möge er eine solche mir doch erst nachweisen, aber natürlich nicht aus Johannes, der selbst auf paulinischer Grundlage steht. Dass ihm diess nicht möglich ist, bekennt er selbst durch das Zugeständniss: „Allerdings tritt in den ausserpaulinischen Schriften des Neuen Testaments diese Wirksamkeit des Geistes wesentlich zurück“, wofür es richtiger heissen sollte: sie fehlt ganz. Und sie fehlt ebenso in der jüdisch-palästinensischen Literatur jener Zeit. Wenn sie nun bei Paulus mit einemmale auftritt und einen Kardinalpunkt seiner Lehrweise bildet, so hat man doch wohl ein Recht, diess als etwas Neues zu bezeichnen und nach einer Erklärung dafür in der religiösen Eigenart des Paulus zu suchen. Viel schärfer hat auch hierin Gunkel gesehen, a. a. O. S. 83—86, wo die Kritik der Ableitung der paulinischen Geisteslehre aus dem Alten Testament zu dem Ergebniss kommt: „Die Theologie des grossen Apostels ist Ausdruck seiner Erfahrung, nicht seiner Lektüre. Das A. T. mochte ihm den einen oder den anderen Gedanken nahelegen, ein Fundament seiner Lehre ist es nicht. Und nun diese leben-

Wie war nun aber Paulus zu dieser für die ganze christliche Theologie epochemachenden Anschauung vom *πνεῦμα* gekommen? Man könnte denken (was auch die gewöhnliche Annahme zu sein scheint), dass Paulus eben von Anfang einen eigenthümlichen Begriff vom *πνεῦμα*, einen tieferen, geistigeren gehabt habe. Allein dem ist nicht so. Auch nach Paulus ist das *πνεῦμα* eine übernatürliche göttliche Lebenskraft, heilig, unvergänglich, lebendig und belebend, also das Gegentheil des schwachen, unreinen und vergänglichen Erdenstoffes oder des Fleisches und seines natürlichen Lebens, der Seele. Dem natürlichen Menschen, welcher nach Adam's Bild nur lebendige Seele oder beseeltes Fleisch ist, steht der göttliche Geist so ferne, dass jenem alles Verständniss für dessen übernatürliches Wesen und Wirken fehlt; beide verhalten sich so gegensätzlich, wie Himmlisches und Irdisches, Ewiges und Zeitliches, Uebersinnliches und Sinnliches (I Kor. 2, 14. 15, 42—50). Das *πνεῦμα* ist also nicht etwa weniger eine Realität, als die irdischen Wesen und natürlichen Menschen es sind, sondern es ist im Gegentheil eine Realität von viel höherer Art, es ist nicht eine blosse Eigenschaft oder Wirkung oder Erscheinung oder eine Summe von solchen, am wenigsten eine blosse Formbestimmtheit menschlichen Bewusstseins (wie Ritschl will), Stimmung, Gefühl, Denkart u. dgl.; alles das sind seine Wirkungen, in welchen es zur Erscheinung kommt, aber das *πνεῦμα* selbst ist vielmehr die wirkende Ursache, welche gewisse Erscheinungen im Menschen hervorbringt, selbst aber nicht Erscheinung und nicht menschlich, sondern selbständige göttliche Kraft und Realität ist. Insofern kann man es allerdings auch eine übernatürliche „Substanz“ nennen in dem strengen Sinn des Worts: id quod in se et per se subsistit, im Gegensatz zu dem, was bloss als Accidenz, Eigenschaft, Thätigkeit, Erscheinung an einem Andern ist. Hingegen von übersinn-

---

dige Anschauung vom *πνεῦμα*, in welcher Paulus die tiefsten Tiefen seiner Ueberzeugung, seiner Erfahrung uns enthüllt, die soll er auf Grund seiner Lektüre sich ersonnen haben?“ — Es rächt sich auch hierin bei obengenannten Exegeten die übliche Ignorirung der jüdischen Theologie als nächster Voraussetzung und Vergleichungsobjekts für die paulinische.

lichem „Stoff“ zu reden, ist darum irreführend, weil wir wenigstens dabei an materielles dingliches Sein zu denken pflegen, welches wir zum Geistigen in Gegensatz stellen. Freilich hat das Alterthum einen so bestimmten Unterschied noch nicht gemacht; weil es selbständige Realität sich nicht leicht anders als unter der Anschauung stofflichen Seins vorzustellen vermochte, hat es zwischen beidem auch nicht scharf unterschieden. Daher finden wir es ganz begreiflich, dass im Alten Testament der Geist mit stofflichen Elementen wie Wind, was ja רוּחַ ursprünglich bedeutet, Feuer und Wasser in eine mehr als bloss bildliche Beziehung gesetzt erscheint. Später, als man das Unangemessene dieser Vorstellungsweise zu fühlen begann, hat man doch insoweit noch an dem sinnlichen Substrat der Vorstellung festgehalten, dass man Licht und Wind als Begleiterscheinungen des Geistes dachte, wie aus der Erzählung vom Pfingstfest erhellt. Das war zwar nicht mehr Identifikation des Geistes mit diesen stofflichen Elementen, aber doch auch nicht blosse Symbolik, sondern ein schwer genau zu definirendes Mittleres zwischen beidem. Sogar noch im Buch der Weisheit, wo der Geist mit der Weisheit identificirt wird, klingt doch in der Beschreibung der letzteren (Sap. 7, 22 ff.) noch eine unverkennbare Spur von stofflicher Vorstellungsweise nach. Dadurch erscheint immerhin wenigstens die Vermuthung gerechtfertigt, dass auch für Paulus der Gedanke des *πνεῦμα* oder der realen göttlichen Lebenskraft noch irgendwie mit der Vorstellung einer überirdischen feinen Stofflichkeit associirt gewesen sei, wie er ja jedenfalls die *δόξα* oder den himmlischen Lichtglanz als die Erscheinungsform des Geistes und als den Leib der himmlischen Geisterwesen gedacht hat (II Kor. 3, 18. 4, 6. Phil. 3, 21). Jedenfalls aber ist das doch nur ein nebensächlicher Zug, gewissermassen ein Hilfsmittel der Vorstellungskraft für Vollziehung des Gedankens einer realen göttlichen Lebenskraft, was der wesentliche Kern des paulinischen Begriffs des *πνεῦμα* zweifellos gewesen ist*), wie aus

---

*) Aus dem Obigen wird erhellen, wieweit ich mit Wendt, „Die Begriffe vom Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch“ S. 140—153 und mit Gloel (a. a. O. S. 372) einverstanden bin und ihrer Kritik eine

den häufigen Zusammenstellungen von πνεῦμα und δύμαμις und ζωή erhellt (vgl. Röm. 15, 13. 19. I Kor. 2, 4 f. 5, 4. Gal. 3, 5. I Thess. 1, 5. Röm. 14, 17 mit I Kor. 4, 20 — weiteres hinsichtlich πνεῦμα und ζωή s. unten). — Diese übernatürliche Lebenskraft kommt nun ursprünglich Gott und weiterhin dem Sohne Gottes Christus in der Weise zu, dass sie deren göttliches (bezw. gottabbildliches) Wesen konstituirt, in ihnen ein persönliches Sein hat; aber sie bildet nicht eine besondere Persönlichkeit neben beiden. Zwar erscheint der Geist öfter als handelndes Subjekt mit Bewusstsein und Willen: er theilt die Gaben aus, wie er will (I Kor. 12, 11), erforscht die Tiefen der Gottheit (2, 10), vertritt uns vor Gott (Röm. 8, 26) und gibt Zeugniss unserem Geiste (v. 16). Aber wenn auch zugegeben werden kann, dass diese personificirenden Ausdrücke nicht blosse Metaphern sind, so berechtigen sie doch nicht zu dem bestimmten Gedanken einer von Gott und Christo unterschiedenen Persönlichkeit*). Neben der Personifikation des Geistes in I Kor. 12, 11 ist doch in v. 6 Gott selbst der Alles wirkende; und der die Tiefen der Gottheit erforschende Geist in I Kor. 2, 10 ist doch nur das sich von sich selbst unterscheidende, also selbstbewusste Ich Gottes; Röm. 8, 16. 26 ist der einwohnende Geist Gottes oder Christi doch nicht verschieden von dem einwohnenden Christus selbst (v. 9 vgl. 10); II Kor. 13, 13 ist zwar neben χάρις Χριστοῦ und ἀγάπη θεοῦ die κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος gestellt, aber nicht als ob es drei selbständig koordi-

Berechtigung zugestehe, und wieweit ich doch noch von ihnen, wenigstens von Wendt, abweiche, der mir die selbständige Realität (was eben mit „Substanz" gemeint ist) des biblischen πνεῦμα und die Naivität biblischer Anschauungsweise nicht genügend anzuerkennen scheint. Das Richtigste hat Gunkel, a. a. O. S. 47 ff., besonders S. 51: „Die Hauptsache bei dem Begriff des Geistes ist stets, dass er übernatürliche Kraft sei. Diess ist die eigentlichste Definition des Geistes. Dass der Geist aber als übersinnlicher Stoff vorgestellt wird, ist nur das für den Antiken selbstverständliche Kleid des Begriffs"; dazu vgl. S. 108 f.

*) Vgl. Gloel, a. a. O., S. 377 f.: „Daraus (dass der Christ nach Paulus die Einwirkungen des h. Geistes als persönliche Einwirkungen erfährt) folgt nicht, dass sich der h. Geist für ihn als eine von Gott und Christus unterschiedene Persönlichkeit mit für sich bestehendem Selbstbewusstsein darstellt."

nirte Momente wären, deren jedes auch eine selbständige persönliche Ursache hätte, sondern sie verhalten sich wie Ursache (ἀγάπη θεοῦ) zu Mittel (χάρις Χριστοῦ) und Wirkung (κοινωνία τ. ἁγ. πνεύματος), denn in dieser kommt die von Gottes Liebe ausgegangene Gnadenerweisung Christi zu ihrem subjektiven Abschluss. Als konkrete Hypostase subsistirt das göttliche πνεῦμα ausser in Gott selbst ursprünglich nur in Christus, denn ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν (II Kor. 3, 17). Von Gott aus kommt es durch Vermittlung Christi den Christen als eine Gabe zu, durch welche sie an den geheimnissvollen Wunderkräften der höheren Welt Antheil bekommen.

In allen diesen Bestimmungen, soweit sie das Wesen des πνεῦμα ansich betreffen, liegt nun noch nichts dem Paulus Eigenthümliches. Aber der Ansatz dazu liegt darin, dass das πνεῦμα dem Messias nicht als blosses donum superadditum, als Amtsbegabung von der Taufe an zukommt, wie noch judenchristliche Ansicht war, sondern von Haus aus das persönliche Wesen des Gottessohnes Christus bildet. Ist nun der in der Taufe sich vollendende Glaube der Eintritt in die Lebensgemeinschaft mit Christus, so wird folgerichtig das dessen Wesen bildende πνεῦμα auch im Christen, welcher κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν (I Kor. 6, 17), zum ebenso stetig immanenten Prinzip des neuen Personlebens, des καινὸς ἄνθρωπος werden. Sonach haben wir uns die eigenthümlich paulinische πνεῦμα-Lehre zu erklären aus dem Zusammenwirken mehrfacher, praktischer und theoretischer Motive. Gegeben war die allgemeine Erfahrung der Christengemeinde von wunderbaren Erscheinungen, wie Zungenreden, Weissagen, Krankenheilen, in welchen man Wirkungen der geheimnissvollen göttlichen Geisteskraft, Vorboten und Zeichen vom Nahen des himmlischen Messias erblickte. Für Paulus nun waren alle Kräfte und Güter dieses Reiches, alle Ideale seines Hoffens und Strebens verkörpert in der einen Person Christi, dessen Wesen sich ihm in der Gleichung: ὁ κύριος = τὸ πνεῦμα zusammenfasste. So fühlte er sich in der Glaubenshingabe an diesen Herrn von einer Kraft der Begeisterung ergriffen, die sein ganzes jetziges Leben ihm zu einem einzigen Wunder machte; nicht bloss einzelne ausserordentliche Erscheinungen, wie die

obengenannten Wundergaben des Geistes, nahm er an sich wahr, sondern all sein Empfinden und Wollen und Denken fühlte er über das gemeine menschliche Mass entrückt und in eine höhere Sphäre himmlischen Daseins erhoben; nicht bloss zeitweise kamen die Wunderkräfte des Geistes über ihn, sondern er fühlte sich in so steter Einheit mit dem Herrn und Geist, dass derselbe zu seinem wahren Selbst geworden zu sein schien (Gal. 2, 20), dass er dachte mit dem Verstand Christi, fühlte mit dem Herzen Christi, wirkte mit dem Willen und im Namen Christi; so war der Geist Christi ihm zur erzeugenden Kraft, zum befreienden und bildenden Gesetz seines ganzen persönlichen Lebens geworden: „Ist Jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur.“ Das war mehr als die „Gerechtigkeit“ des pharisäischen Ideals, die nur Freiheit von Schuld, nicht neues Leben bedeutete; es war auch mehr als die „Weisheit“, welche der hellenistische Lehrer vom Geist aus der Höhe erwartete und welche zumeist in der Befriedigung des beschaulichen Lebens bestand, aber von der Kraft der Begeisterung, von den Wundern des durch Liebe thätigen Glaubens wenig oder nichts wusste. Darin aber allerdings traf Paulus mit dem Weisheitslehrer in eins zusammen, dass beide von dem göttlichen Geist nicht bloss ekstatische momentane Zustände, sondern den habituellen Charakter eines gottähnlichen und gottverbundenen Lebens gewirkt dachten. Die Vermuthung, dass Paulus sich hierin mit dem ihm wohl vertrauten Weisheitsbuch direkt berührt habe, wird durch Vergleichung von I Kor. 2, 6—16 mit Sap. Sal. 7, 25 ff., 9, 9—17 sehr wahrscheinlich. Wie dem aber auch sei, soviel ist jedenfalls gewiss, dass der religiöse Idealismus der paulinischen Geisteslehre mit dem hellenistischen Idealismus seiner Zeit in enger Verwandtschaft stand; daher hatte auch die heidnische Welt für diese Seite der paulinischen Theologie von Anfang ein offenes Verständniss, während ihr die pharisäische Seite derselben immer halb unverständlich blieb. Für die Fortschritte der Heidenmission wie für die Entwicklung des theologischen Denkens der Christenheit war daher die Geisteslehre des Paulus von grösster Bedeutung.

Als die allgemeine Wirkung des *πνεῦμα* erscheint die *ζωή*. Wie ihm selbst das Attribut des Lebens wesentlich

zukommt, so ist auch sein Wirken wesentlich ein ζωοποιεῖν im umfassendsten, absoluten Sinn des Worts, wie derselbe verschiedene Momente unter sich befasst. Unter diesen jedoch steht dem Apostel unzweifelhaft in erster Linie der transscendent-physische oder eschatologische Begriff von „Leben“. So gleich in der Grundstelle, wo es von Christo selber heisst, er sei geworden zum πνεῦμα ζωοποιοῦν I Kor. 15, 45. Diess ζωοποιεῖν kann sich nach dem Zusammenhang des ganzen Kapitels nur darauf beziehen, dass die Christen durch Christum in den Besitz unvergänglichen himmlischen Lebens gesetzt, resp. aus dem Tode, den sie als Adam's Kinder sterben müssen, zum neuen (ewigen) Leben auferweckt werden und das Bild des Auferstandenen, den verklärten pneumatischen Leib, tragen werden. In diesem Sinne heisst es ebendort: „Wie in Adam (in der Gattungseinheit mit dem Anfänger der natürlichen Menschheit) Alle sterben, so werden in Christo (in der Glaubenseinheit mit dem Anfänger einer neuen Menschheit) Alle lebendig gemacht werden“ (v. 22). — II Kor. 4, 10 f. sagt der Apostel von sich, er trage das Sterben des Herrn Jesu immer an seinem Leibe umher, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ; nun ist unter jener νέκρωσις Ἰησοῦ nach dem Zusammenhang nichts anderes verstanden, als die stete Aufreibung seines Leibeslebens durch äussere Verfolgungen und körperliche Krankheit (v. 7: ὀστράκινα σκεύη und v. 16: ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται), welche er sowohl um Jesu willen wie auch als wiederholende Fortsetzung der Leiden Jesu erträgt. Was ist aber das φανερωθῆναι der ζωὴ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν? Mit Rücksicht auf v. 14 könnte man es von der künftigen Auferweckung des Leibes durch die Lebenskraft Christi verstehen, wenn dem nicht v. 11 entgegenstünde, wo als Objekt der Offenbarung des Lebens Christi statt des σῶμα die θνητὴ σάρξ gesetzt ist, welche nach I Kor. 15, 50 nicht an der Auferstehung Theil haben kann, sondern der Verwesung anheimfällt. Es wird also v. 10 f. nach v. 8 f. zu deuten sein in dem Sinn, dass unter allen aufreibenden Verfolgungen und Leiden, die der Apostel um Christi willen zu erdulden hat, doch die belebende Kraft Christi in der Erhaltung seines Lebens und

Aufrechterhaltung seiner Kraft zum Wirken sich kundgebe. Schwerlich soll damit eine unmittelbare physische Kraftwirkung Christi auf seinen Leib ausgesagt werden, sondern dieselbe ist nach v. 13 f. vermittelt durch den Glaubensgeist des Apostels, vermöge dessen er die Gewissheit seines künftigen Auferwecktwerdens mit Christus besitzt. Diese beseligende Hoffnung, in welcher das künftige Auferstehungsleben schon jetzt ideell anticipirt ist, wirkt als belebende und stärkende Kraft auch auf den schwachen Leib, sodass dessen Ausdauer als eine Wunderwirkung des Lebens Christi oder (v. 7) der überschwänglichen Kraft Gottes erscheinen kann. Auf dasselbe kommt v. 16 f. hinaus, sofern die tägliche Erneuerung des inneren Menschen unter der Aufreibung des äusseren durch die auf das Unsichtbare und Ewige gerichtete Hoffnung vermittelt wird. Der Gedanke der ganzen Stelle ist also der, dass die künftige *ζωή* schon in das diesseitige Christenleben als belebende Kraft hereinwirkt und ihren vorbereitenden Anfang hat in der unter Leiden ausdauernden sittlichen Kraft des inneren Menschen, des in Glauben und Hoffnung sich stark fühlenden Gemüths. Ein ähnliches Schillern zwischen jenseitigem und diesseitig-innerlichem Leben findet sich auch in Röm. 8, 10: *τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην*, wo das *νεκρὸν* des ersten Versgliedes wegen der Parallele: *τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν* v. 11 vom leiblichen Tod und zwar so zu verstehen ist, dass der Leib um der Sünde willen (als Sold der Sünde) dem Tode verfallen, insofern schon so gut wie todt sei, während der Geist um der Gerechtigkeit willen, die ihm vermöge des Wohnens Christi in den Christen zukommt (*εἰ Χριστὸς ἐν ὑμῖν*), schon jetzt im Besitz des Lebens sich befindet, welches sich künftig auch äusserlich in der Lebendigmachung der Leiber erweisen wird (v. 11). Also haben wir in unserm Vers den bedeutsamen Gedanken, dass die *ζωὴ αἰώνιος* schon im diesseitigen Christenleben als zunächst noch innerer Besitz des Geistes vorhanden sei. Worin aber soll diese immanente *ζωὴ*, psychologisch betrachtet, bestehen, wenn nicht in neuer ethischer Qualität des Personlebens? Sonach ist die *ζωή*, welche das *πνεῦμα* wirkt, das Leben im absoluten Sinn eines aus Gott stammenden, Gott ähnlichen

und mit Gott verbundenen Daseins, welches schon gegenwärtig in der religiös-sittlichen Neuheit oder Seligkeit und Kräftigung des inneren Menschen besteht und künftig sich in der Unvergänglichkeit und Herrlichkeit der himmlischen Daseinsweise äussern wird.

Für dieses neue Leben, welches die Eigenthümlichkeit des Christusgläubigen bildet, braucht der Apostel die wesentlich gleichbedeutenden Ausdrücke: im Geiste sein, in Christo sein, Christi Geist haben, Christus in uns, der Geist Gottes wohnt in uns (Röm. 8, 9 f. Gal. 2, 20. 5, 25. I Kor. 6, 19. 3, 16. II Kor. 13, 5). Sie bezeichnen alle das Erfülltsein des Menschen von der übernatürlichen Lebenskraft, welche aus Gott durch Christi Vermittlung stammend sich der menschlichen Persönlichkeit so mittheilt, dass diese dadurch in ein Verhältniss innigster Wechseldurchdringung, unio mystica mit Gott und Christus versetzt wird. Und zwar sind es die einzelnen gläubigen Personen selbst, nicht etwa bloss die ganze Gemeinde, welche als Träger des Geistes in diesem innigen Einheitsverhältniss mit Gott und Christus stehen, denn das Herz, das Innerste der Persönlichkeit, das Centrum aller ihrer Lebensthätigkeiten, ist die Stätte des Wohnens und Wirkens des Geistes (Röm. 5, 5. Gal. 4, 6. II Kor. 1, 22. 4, 6). Der einzelne Fromme, der im Glauben sich mit dem Herrn verbindet, wird mit ihm so zu einem Geist, wie Mann und Weib in der Geschlechtsgemeinschaft zu einem Fleisch werden (I Kor. 6, 17). Ja so entschieden wird das religiöse Verhältniss als ein individuelles gefasst, dass der Apostel sogar von den Leibern der Christen sagt, sie seien ein Tempel des in ihnen wohnenden heiligen Geistes und sie seien Glieder Christi (I Kor. 6, 19. 15). Eben nur darum, weil jeder gläubige Christ ein Tempel des heiligen Geistes und Glied Christi ist, heisst die ganze Gemeinde der „Leib Christi"; kehrt man dieses Verhältniss um und lässt den Einzelnen nur als Glied der Gemeinde in einem mittelbaren Verhältniss zu Gott und Christus stehen und erklärt das unmittelbar persönliche Verhältniss für eine Einbildung, wie Ritschl thut, so vertauscht man den christlichen Standpunkt der paulinischen und sonstigen neutestamentlichen Lehrweise mit dem des Alten Testaments, in

welchem (wenigstens in seinen älteren Theilen, denn schon in den Psalmen macht sich die wachsende Individualisirung der Religion merklich erkennbar) allerdings der Einzelne noch erst als Glied des ganzen Gottesvolks in einem mittelbaren Verhältniss zu Jahve stand, wesshalb auch der Besitz des Geistes noch nicht den einzelnen Frommen zukam, sondern dieses erst für die messianische Vollendungszeit in Aussicht gestellt wurde. — Der menschliche Besitz des göttlichen Geistes ist übrigens nicht so zu verstehen, als ob derselbe als ein zweites Ich neben das menschliche hinzuträte, sondern er geht in dieses ein als neuer Lebensinhalt, als göttlich-geistige Kraft und Norm des menschlichen Geisteslebens. Das menschliche Ich bleibt dabei nach der formalen Identität seines Selbstbewusstseins, was es vorher war, aber seinem Bewusstseinsinhalt und seiner Lebensrichtung nach wird es ein Anderes: während es vorher die sündigen Triebe des Fleisches zum Inhalt und Strebeziel hatte, wird es jetzt getrieben vom heiligen Lebenstrieb des göttlichen Geistes und bekommt dessen Kraft zu erfahren im Gefühl frommer Begeisterung und Beseligung, in der Erleuchtung der Erkenntniss und in der Kräftigung des Willens zum freudigen Vollbringen des Guten. Da dieses alles der eigene Lebensinhalt des neuen Menschen ist, so fällt insofern bei diesem der Gegensatz zwischen dem göttlichen Geist und dem eigenen Geist des Christen hinweg. Daher ist es an manchen Stellen der paulinischen Briefe nicht möglich, bestimmt zu unterscheiden, ob hier der göttliche oder der gottverbundene Geist des Christen gemeint sei; so besonders in den zahlreichen Stellen, wo christliche Gemüthszustände oder Tugenden mit dem Geist in der Art verbunden sind, dass er ebensowohl als die wirkende Ursache wie als das besitzende Subjekt derselben erscheinen kann (vgl. z. B. II Kor. 4, 13. 6, 6. Gal. 6, 1. I Thess. 1, 6. Röm. 15, 30). Aber so gewiss Paulus den göttlichen Geist in den persönlichen Geist des Christen eingehend und zu dessen eigener Lebenskraft werdend dachte, so wenig hat er ihn doch in diesem aufgehend gedacht, sondern immer bleibt der göttliche Geist auch zugleich noch eine selbständige Realität über und gegenüber dem menschlichen, auch dem christlichen Geist; er verhält sich zu diesem

wie die wirkende, Impuls gebende und Norm setzende Macht zu dem empfangenden, sich treiben und leiten lassenden Organ (Röm. 8, 16. 26. 9, 1). Es ist also nach Paulus das Verhältniss von göttlichem und menschlichem Geist im Gläubigen sowohl das der Einheit, als auch des Unterschiedes in der Einheit; beide Seiten treten in der Darstellung des Apostels gleich bestimmt hervor und beide haben in der That auch gleichsehr ihr Recht. Weitere Aufschlüsse hierüber dürfen wir vom Apostel um so weniger verlangen, als wir hier vor dem innersten Mysterium der Religion stehen, welches sich mehr fühlen, als in adäquate Begriffe fassen lässt.

Die Entfaltung des Lebens im Geiste.

Das neue Leben im Geiste äussert sich nach den verschiedenen Seiten der menschlichen Persönlichkeit: im empfindenden Herzen, in der erkennenden Vernunft und im handelnden Willen. Zunächst im Herzen wird die Liebe Gottes ausgegossen durch den heiligen Geist (Röm. 5, 5), d. h. nicht: unsere Liebe zu Gott wird durch denselben gewirkt, sondern Gottes Liebe zu uns wird im Herzen gegenwärtiges Gut, Gegenstand persönlicher Empfindung und Grund der entsprechenden dauernden Stimmung, welche „Friede und Freude im heiligen Geist“ heisst (Röm. 5, 1. 14, 17), weil sie der durch die Kraft des göttlichen Geistes gehobene und getragene Gefühlszustand des Christen ist. Das im Glauben gewonnene Bewusstsein der Versöhnung mit Gott hebt das Furchtgefühl des bösen Gewissens, diesen Zustand der Knechtschaft, auf und wirkt das kindliche Vertrauen zu Gott als dem liebenden Vater, welches sich in dem Ausruf: „Abba, Vater“ äussert und aus dem zustimmenden Zeugniss des Geistes selbst, dieser im Herzen als objektive Macht sich kundgebenden Gottesstimme, die Gewissheit der Gotteskindschaft als göttliche Antwort auf den menschlichen Gebetsruf

vernimmt (Röm. 8, 15). So hat nun das Herz Frieden mit Gott und damit die vorher schmerzlich vermisste Ruhe und Harmonie in sich selbst, der vorherige innere Zwiespalt, das Schwanken zwischen Gehorsam und Eigenwille, zwischen Trotz und Verzagtheit ist aufgehoben durch die Gewissheit, nicht mehr unter dem Fluch des Gesetzes, des richtenden Gotteswillens, sondern unter der Gnade zu stehen, unter der vergebenden und heilenden Macht des göttlichen Liebeswillens, der durch das Geisteszeugniss dem Herzen verbürgt ist. Diese innere Ruhe und Befriedigung ist es, was der Apostel als die Wirkung der Gnade Christi seinen Gemeinden zu wünschen pflegt in der häufigen Grussformel: „Gnade sei mit euch und Friede von Gott!“ Es liegt aber darin nicht bloss die Aufhebung der früheren Entzweiung, Furcht und Unseligkeit, sondern auch eine positive Erhebung und Steigerung des Selbstgefühls: die Freude des Christen, die bis zum frohlockenden Rühmen sich erhebt, einem Rühmen nicht auf Grund eigener Vorzüge oder Leistungen, sondern „in Gott“, d. h. auf Grund dankbarer Gewissheit seiner reichen Gnade, zu welcher dem Gotteskind freier Zutritt offen steht, sodass es sich derselben im kindlichen Gebetsverkehr immer neu vergewissern kann (Röm. 5, 2). Und wie das Vertrauen des kindlichen Gebets durch das zustimmende Geisteszeugniss das verbürgende Siegel seiner Wahrheit und also seiner Erhörung erhält (Röm. 8, 15), so erhält auch die Schwachheit, das unsichere Schwanken des Beters, der nicht weiss, wie und was er in der rechten gottgefälligen Weise beten soll, die ergänzende Hilfe von dem Geist, dessen unaussprechliches Seufzen die fehlenden oder schwankenden Gedanken und Worte des Beters vertritt und ihm die tröstliche Gewissheit gibt, dass die ihm selbst kaum bewussten Regungen und Stimmungen des innersten Gemüths vom Herzenskündiger doch verstanden und gewürdigt werden (Röm. 8, 26). Unter diese dem unklaren Empfindungsleben angehörigen Geisteswirkungen fällt auch das der ältesten Christenheit eigenthümliche „Zungenreden“, welches Paulus I Kor. 14, 13 ff. als ein „Beten mit dem Geist“ entgegengesetzt dem „Beten mit dem Verstand“, weil es in ekstatischen Gefühlsäusserungen ohne klare Gedanken und Worte bestand.

Aber so wenig Paulus diesen ekstatischen Zustand überschwänglichen Gefühlslebens gering achtete, so weit war er doch davon entfernt, hierin eine specifisch höhere Wirkung des göttlichen Geistes zu erblicken als in der ruhigen und besonnenen Gemüthsstimmung des Friedens und der Freude, die sich im steten Starksein unter allen Schwachheiten, in Geduld und Hoffnung bei allen Trübsalen, kurz in der Ueberwindung der Welt bewährt. Denn die in der Gewissheit der Liebe Gottes begründete Freudigkeit und Zuversicht des Apostels vermögen auch die Trübsale dieser Welt so wenig zu hemmen, dass er vielmehr auch ihrer sich zu rühmen vermag, dessen gewiss, dass auch sie, wie überhaupt alle Dinge, dazu bestimmt sind, dem Gott Liebenden zum wahrhaft Guten mitzuwirken (Röm. 5, 3. 8, 28). Fühlt er sich schwach unter körperlichen Leiden, die wie Faustschläge Satans ihn bedrängen, so vernimmt er als Antwort für sein Flehen die Gottesstimme: „Meine Gnade genügt Dir, denn unter Schwachheit kommt die Kraft zur vollen Wirkung“ (II Kor. 12, 9). Erfährt er Schmach, Verfolgung und Bedrängung von menschlichen Gegnern: er trägt sie um Christi willen, dessen Leiden, ja Sterben er darum so reichlich zu theilen hat, damit auch die Kraft Christi ihn überschatte und dessen Leben sich an ihm offenbare als die tröstende und aufrichtende Kraft der Hoffnung, die nicht ihm selbst bloss, sondern auch seinen Gemeinden zum Trost und Heil ausschlägt (II Kor. 1, 3—7. 4, 7—12. 12, 10. 13, 4). Aller feindliche Widerstand der Welt kann den freudigen Muth des Christensinnes, wie Paulus ihn durch Wort und Vorbild darstellt, nicht beugen noch brechen; was ihm auch widerfahren oder drohen möge, er überwindet in Allem durch den Herrn, der ihn geliebet hat und als dessen Eigenthum er sich weiss, ob im Leben, ob im Tode (Röm. 14, 8). „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? Ich bin gewiss, dass nichts, nicht Leben noch Tod, uns scheiden mag von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu (uns geschenkt) ist. Ob auch unser äusserer Mensch aufgerieben wird, so wird doch der innere Mensch von Tag zu Tag erneuert. Wir sind als die Traurigen und doch allezeit fröhlich, als die Sterbenden, und siehe, wir leben!“ (Röm. 8,

31—39. II Kor. 4, 16 ff. 6, 4—10). Von diesen Gedanken sind alle Briefe des Apostels voll, besonders der aus vieler Trübsal geschriebene zweite Korintherbrief und das achte Kapitel des Römerbriefes, dieser Hymnus einer die Welt und den Tod überwindenden Christenfreude. Und dieser freudige Muth der Hoffnuug bewährt sich im Philipperbriefe auch gegenüber dem drohenden Todesgeschick, theils als Hoffnung des Apostels auf glückliche Errettung und ferneres Wirken auf Erden, theils als sehnendes Hoffen auf das Daheimsein beim Herrn Christus, der sein Leben ist und den Tod ihm zum Gewinn macht (Phil. 1, 20—26). In der dankbaren Freude über das innerlich voraus empfundene Heil und in muthiger Hoffnung auf Gottes Sieg in der Welt und auf das eigene Seligsein in der vollendeten Christusgemeinschaft — darin besteht die christliche Stimmung, wie der Apostel sie an seiner Person vorbildlich uns erkennen lässt. Das ist doch etwas Höheres als die stoische Apathie, welche in stolzer Resignation dem Schicksal trotzt; hier ist nicht stumpfe Gefühllosigkeit, die das Herz verengt und abstumpft auch gegen das Mitgefühl mit Anderer Leid, nicht kalte Resignation, die das Herz ertödtet, um es zu stählen, nicht stolzer Trotz, der mit eingebildeter Kraft sich über seine Ohnmacht hinwegtäuscht; sondern hier ist die Kraft des Glaubens, der im Bunde mit Gott sich der Welt überlegen weiss, und die Kraft der Liebe, die das Herz weit macht und in der Hingabe an ewige Zwecke das Leid der Zeit verschmerzt, und die Kraft der Hoffnung, die den Stachel des Schmerzes und den Ernst des Todes wohl fühlt, aber sich im ahnenden Vorgenuss des Sieges frei darüber erhebt.

Der Geist wirkt aber nicht bloss die gefühlsmässige Erfahrung, sondern auch die klare gedankenmässige Erkenntniss der göttlichen Heilsgüter. „Was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben, hat uns Gott geoffenbart durch seinen Geist, denn der Geist erforschet Alles, auch die Tiefen der Gottheit. Denn welcher Mensch weiss, was im Menschen ist, als nur der Geist des Menschen, der in ihm ist? So auch hat Niemand, was in Gott ist, erkannt, als nur der Geist Gottes. Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott ist, damit wir ver-

stehen können, was uns von Gott geschenkt ist" (I Kor. 2, 9 ff.). Der Apostel will sagen: So wenig eines Menschen innere Gedanken und Absichten, wenn er sie nicht durch Selbstmittheilung offenbar macht, von Anderen erkannt werden können, so wenig können Gottes innere Gedanken und Rathschlüsse vom Menschen erkannt werden ohne die Selbstmittheilung Gottes, wodurch der eigene Geist Gottes, in dem er selbst denkt und will, auch im Menschen zur wirksamen Kraft gleichartiger Erkenntniss wird; während der Geist der Welt Gott fremd bleibt und von den göttlichen Dingen nichts zu erkennen vermag, ist diese Erkenntniss uns Christen dadurch aufgeschlossen worden, dass wir *τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ ϑεοῦ* empfangen haben, welches, weil es wesenseins ist mit *τὸ πνεῦμα τοῦ ϑεοῦ*, eine Gemeinschaft des Erkennens zwischen Gott und uns begründet, sodass wir nun die Gnadengaben, die Gott uns in seinem Heilsrath zugedacht und bereitet hat, auch unsererseits nach ihrer ganzen Bedeutung für Gegenwart und Zukunft zu erkennen vermögen. So innig denkt also Paulus des Christen Lebensgemeinschaft mit Gott, dass das Selbstbewusstsein des Christen von dem in ihm selbst vorhandenen höheren, von Gottes Gnade geschenkten Leben zugleich sein Bewusstsein ist von dem, was in Gott ist, d. h. freilich nicht von Gottes verborgenem Wesen und innergöttlichen (etwa trinitarischen) Seinsverhältnissen, sondern von dem, was in Gott Grund und Inhalt seiner Offenbarung ist, von seinem heiligen Liebeswillen und seinen Heilsgedanken für uns; nur um diese religiöse Gotteserkenntniss handelt es sich dabei, diese aber ist allerdings als eine unmittelbare Offenbarung von Geist zu Geist gedacht, als ein solches Selbstbewusstsein des aus Gott stammenden Geistes im Christen, welches Ausfluss und Ausdruck ist des Selbstbewusstseins von Gottes eigenem Geist. Und da dieser Geist im Christen eben der Geist der Gottessohnschaft ist, welcher Christi Wesen bildet, so sagt Paulus auch, dass wir den *νοῦς Χριστοῦ* besitzen (I Kor. 2, 16), den Verstand, die religiöse Erkenntniss und Urtheilskraft, wie sie dem Gottessohn zukommt; der *νοῦς Χριστοῦ* ist natürlich nicht etwas sachlich anderes als das *πνεῦμα Χριστοῦ*, sondern dieses selbst nach Seiten seiner urtheilenden und erkennenden Funktion,

ähnlich wie Phil. 1, 8 die σπλάγχνα Χριστοῦ sein πνεῦμα nach der fühlenden Seite bezeichnen; weil der Christ Theil hat an dem πνεῦμα Χριστοῦ, welches zugleich das πν. θεοῦ ist, darum vermag er sowohl mit und aus dem Verstand Christi zu denken, wie mit und aus dem Herzen Christi zu fühlen: sein Denken und Fühlen ist göttlich wahr und rein. Der Christ ist nicht mehr ein „psychischer Mensch", dessen Denken und Trachten vom Fleisch bestimmt und auf die fleischlichen oder weltlichen, ungöttlichen Dinge beschränkt ist, der daher ebensowenig die Dinge des Geistes zu erkennen, wie der Geistesnorm oder dem Gotteswillen gemäss zu wollen und zu handeln vermag (Röm. 8, 7. vgl. mit I Kor. 2, 14), weil ihm das geistliche Urtheilsvermögen fehlt, weil er kein Organ, keine Fassungskraft dafür hat. Der Christ ist vielmehr als Theilhaber des Geistes Christi selbst ein „geistlicher Mensch" und steht als solcher in so vertrauter Geistesgemeinschaft mit Gott, dass er alles, was sein Verhältniss zu Gott angeht, selbständig zu beurtheilen vermag, ohne seinerseits von Jemand beurtheilt zu werden (I Kor. 2, 15); sein Urtheilen hat den Grund und die Norm seiner Wahrheit in seinem eigenen Inneren, nemlich in dem inneren Zeugniss des Gottesgeistes, darum ist es nicht abhängig von der zustimmenden oder verwerfenden Beurtheilung Anderer, nicht gebunden an fremde Massstäbe oder Autoritäten. Es ist die Autonomie des religiösen Erkennens, wie anderwärts die des sittlichen Urtheilens (I Kor. 6, 12), was Paulus dem Christen als dem pneumatischen Menschen zuspricht; er sieht in ihm das grosse Prophetenwort erfüllt, dass einst Keiner mehr den Anderen lehren, sondern Alle von Gott gelehrt sein werden (Jer. 31, 33 f.). — Freilich ein kühner Idealismus, hinter welchem die gemeine Wirklichkeit auch noch in der christlichen Geschichte unvermeidlich weit zurückbleibt, da es immer nur Wenige sind, welche kraft des innewohnenden Geistes Ernst zu machen vermögen mit dem ἀνακρίνειν πάντα, ὑπ᾽ οὐδενὸς δὲ ἀνακρίνεσθαι, darum bleibt aber doch dieses stolze Wort ein unverrückbares Ideal und unentreissbares Palladium evangelischer Geistes- und Gewissensfreiheit. — Aber bei seiner hohen Ueberzeugung von der prinzipiellen Vollkommenheit der dem Christen durch den Geist

aufgeschlossenen Erkenntniss ist der Apostel doch zugleich besonnen genug, um die Relativität alles Menschlichen auch auf diesem Gebiete nicht ausser Acht zu lassen. Die Erkenntniss des Christen, ja des Apostels selbst ist doch im Einzelnen noch stets ein „Stückwerk“, ein blosses Schauen durch's Spiegelbild in dunklem, verschleiertem Umriss, erst wartend des vollen unmittelbaren Schauens der reinen Wahrheit (I Kor. 13, 12). Ebendarum, weil dem Christen zwar die Möglichkeit wahrer religiös-sittlicher Erkenntniss durch den Geist verliehen, deren volle Verwirklichung aber hienieden nie zu erreichen ist, darum kann und soll er fortschreitend wachsen an Erkenntniss Gottes, erfüllt werden mit Erkenntniss seines Willens in allerlei Weisheit und geistlicher Einsicht, soll überwinden den kindischen Unverstand und an Verstand vollkommen zu werden streben (I Kor. 14, 20. vgl. Kol. 1, 9 ff.). Im Zusammenhang mit seiner ganzen persönlichen Umwandlung soll auch sein Denken sich so erneuern, dass er im Stande ist, prüfend zu unterscheiden, was jedesmal im gegebenen Fall der Wille Gottes, was das Gute, das Gottgefällige, das Vollkommene sei (Röm. 12, 2. Phil. 1, 9 f.). So wirkt dann die geistliche Erkenntniss, je mehr sie aus der Fülle der religiösen Erfahrung herauswächst, desto mehr zugleich fördernd für die Zwecke der sittlichen Vervollkommnung.

Indem der heilige Geist das Herz beseligt und die Erkenntniss erleuchtet, gibt er zugleich dem Willen Antrieb und Kraft zu neuem, sittlich gutem Wollen und Thun. Diesen Punkt mit aller Entschiedenheit zu betonen, war Paulus um so mehr veranlasst, als seine Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben und vom Ende des Gesetzes vielfach bei Freund und Feind im antinomistisch-libertinischen Sinn verstanden worden war (Röm. 6, 1. 14). Dem gegenüber galt es zu zeigen, dass derselbe Geist der Kindschaft, welcher uns aus dem Stand des Gesetzes in den der Gnade versetzt, auch die Verpflichtung wie die Kraft zu einem neuen Wandel einschliesst, in welchem der Wille Gottes noch viel besser, als es je unter dem Gesetz möglich war, zur Erfüllung gebracht wird. Was das Gesetz des Buchstabens nicht hatte zu Stande bringen können, weil sein Gebot am Widerstreben

des Fleisches scheiterte, das wird durch das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo zu Stande gebracht: nicht bloss die ideale Gerechtigkeit oder Schuldlosigkeit, als welche der Glaube selbst vor Gott gilt, sondern auch die reale Rechtbeschaffenheit des sittlichen Lebens; die Gnade spricht nicht bloss im Rechtfertigungsurtheil frei von Schuld und Gericht, sie macht auch faktisch frei von Sünde, indem sie den Willen zu einem heiligen Lebenstrieb umbildet (Röm. 8, 1 mit 4). Den Zusammenhang dieser sittlichen Erneuerung mit der Begründung des neuen religiösen Zustandes hat Paulus in dem entscheidenden Glaubensakt der Taufe erblickt. Indem wir nemlich in der Taufe auf Christi Tod mit ihm gestorben sind, sind wir losgeworden von der Herrschaft der unseren alten Menschen beherrschenden Lebensmächte, von der Sünde und dem sie reizenden und steigernden Gesetz, und sind eingetreten in das neue Leben der versöhnten, unter der Gnade stehenden Kinder Gottes. Aber dieses neue selige Dasein ist nicht unser freies Eigenthum, welches wir nach eigener oder fremder Willkür verwenden dürften, sondern es gehört dem zu eigen, der es durch sein Sterben theuer erkauft hat. Denn „er ist darum für Alle gestorben, auf dass die Lebenden nicht mehr ihnen selber leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist“ (II Kor. 5, 15). Es ist also das einfache Motiv dankbarer Liebe gegen den Heiland, dessen Liebesopfer wir unser Glück zu verdanken haben, was uns an ihn bindet, uns zu seinem Eigenthum und, da er selbst nur Gott lebt, zu Gottes Eigenthum weiht. Eben insofern, als sie das theuer erkaufte Eigenthum Gottes und Christi sind, heissen die Christen bei Paulus „Heilige“.

Auch der Begriff *ἅγιος* bekommt, entsprechend dem des *πνεῦμα*, bei Paulus eine vertiefte Bedeutung. Zunächst bezeichnet *ἅγιος* auf Grund des alttest. Sprachgebrauchs auch bei Paulus das Gottgeweihtsein, Gott zugehören, mit ihm in Beziehung stehen; heilig heisst in dieser Hinsicht Alles, was auf göttlicher Offenbarung beruht (*γραφαὶ ἅγιαι* Röm. 1, 2, *νόμος, ἐντολὴ ἅγ.* 7, 12), oder was mit dem Cultus zusammenhängt (*ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστι* I Kor. 3, 17, *θυσία ἅγ.* (Röm. 12, 1). So wird auch Israel als Ganzes, als theokra-

tische Volksgemeinde, verglichen mit einer heiligen Wurzel und einem heiligen Teige, wobei ausdrücklich die einzelnen Glieder dieses Volks, eben insofern sie wie Zweige aus der Wurzel erwachsen sind, mit demselben Prädikate, das dem Ganzen zukommt, belegt werden. Und wie bei Israel die einzelnen Glieder an der Heiligkeit der Volksgemeinde partizipiren, so gilt dasselbe auch bei der christlichen Gemeinde, dass schon die natürliche Verbindung mit ihr, wie sie durch das Verhältniss von Mann und Weib, Eltern und Kind geknüpft wird, auch die dem christlichen Theile zukommende Heiligkeit auf den nichtchristlichen Theil überträgt: der nichtchristliche Ehegatte ist geheiligt durch den christlichen, das nichtchristliche Kind durch die christlichen Eltern (I Kor. 7, 14). In diesem rein objektiven Sinn, der auf alttest. Anschauung ruht, werden wir auch das stehende Prädikat der Christen: *ἅγιοι* zunächst zu nehmen haben; sie sind diess eben auf Grund ihrer Berufung zur Genossenschaft der christlichen Gemeinde (*κλητοὶ ἅγιοι* Röm. 1, 7. I Kor. 1, 2). Aber in dieser Verbindung mit dem Leibe Christi erhält ja der Christ auch den Geist Christi, das *πνεῦμα ἅγιον*, welches, wie wir sahen, in ihm zum Prinzip eines neuen Personlebens wird. In dieser Hinsicht ist nun der Christ heilig nicht bloss wegen seiner Angehörigkeit an die erwählte messianische Gemeinde, sondern wesentlich wegen des subjektiven Besitzes des Heiligkeitsprinzips, des heiligen Geistes. Die Christen sind dem Apostel *ἅγιοι* nicht bloss als die *κλητοὶ καὶ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου* (als die sich zu Christo bekennenden Gemeindeangehörigen), sondern wesentlich als die *ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (I Kor. 1, 2), d. h. als die, deren Leben in der Gemeinschaft mit Christo ein prinzipiell heiliges geworden ist; so heissen die bekehrten Heiden ein Opfer, *ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (Röm. 15, 16), und den Korinthern wird (I. 6, 11) zu Gemüth geführt: ihr waret einst grobe Sünder, nun aber *ἀπελούσασθε, ἡγιάσθητε ἐν πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν*, wobei diese Verbindung beider Prädikate und der Gegensatz zum vorigen Sündenleben beweist, dass dieses *ἡγιάσθητε* nicht bloss Weihung zur Gottangehörigkeit, sondern prinzipielle sittliche Reinigung und Heiligung bezeichnet oder kurzweg: das Dasein des *πνεῦμα*

als des Heiligungsprinzips in den Christusgläubigen. In dem mit der Rechtfertigung und Kindschaft unmittelbar gegebenen religiösen Heiligsein liegt also die Verpflichtung zum sittlichen Heiligwerden oder zum Leben in Gemässheit des Geistes Gottes, zum praktischen Gottesdienst im Thun des Guten.

Doch nicht bloss die Verpflichtung liegt darin, sondern zugleich die Befähigung, die Kraft zur Erfüllung des göttlichen Willens. Diese Kraft vermag das Gesetz nicht zu geben, weil seinem gebietenden Buchstaben immer die widerstrebenden Triebe des natürlichen Menschen unüberwunden gegenüberstehen; nur wo ein höherer Lebenstrieb den sündigen Naturtrieben mit überlegener Kraft entgegentritt, können sie wirklich überwunden und kann das Gute zur beherrschenden Macht des Herzens und Lebens werden. Diess ist eben beim Christen der Fall, sofern er nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade steht. Ueber ihn kann die Sünde nicht mehr Herr sein (Röm. 6, 14), weil das Bewusstsein der Gnade in ihm die Liebe zu Gott und Christus weckt, welche als heiliger Lebenstrieb die sündigen Triebe des natürlichen Menschen überwindet: „Die Liebe Christi hält uns in Banden“ (II Kor. 5, 14). In diesem heilig-geistigen Affekt liegt die Triebkraft zu allem Guten, denn „die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung“ (Röm. 13, 10). Hier ist der Wille Gottes nicht mehr ein todter und tödender Buchstabe, welcher durch sein Gebieten und Verbieten gerade nur den Widerspruch und Widerstand des Eigenwillens reizt, sondern er ist zum lebendigen Wollen des Menschen, zum freien und freudigen Trieb des Herzens geworden, welches freiwillig aus dem Drange kindlicher Liebe des Vaters Willen erfüllt. So ist es also derselbe Geist der Kindschaft, welcher freimacht vom Gesetz des Buchstabens und der Sünde, und welcher zugleich als das neue Gesetz des Lebens in Christo an Gott und seinen Dienst bindet (Röm. 8, 2. 4 ff.). In diesem „Gesetz des Geistes“ war ein neues sittliches Prinzip von grösster Tragweite aufgestellt, ein Prinzip, das gleichsehr erhaben ist über die unfreie Gesetzlichkeit des Judenthums, wie über die willkürliche Gesetzlosigkeit des Heidenthums: beides ist überwunden in dem

christlichen Gesetz des Geistes, in welchem das Gute zum freien und heiligen Lebenstrieb der Liebe geworden ist.

Die Entwickelung dieses neuen sittlichen Prinzips im Verlauf des christlichen Lebens ist die Heiligung, d. h. das sittliche Heilig- oder Gottähnlichwerden auf Grund des religiösen Heilig- oder Gottverbundenseins. Als Bethätigung des Glaubens ist die Heiligung die Aufgabe und Arbeit des Christen, als Wirkung des heiligen Geistes ist sie Gabe und Werk Gottes am Menschen. In jener Hinsicht heisst es: „Lasset uns von aller Befleckung des Fleisches und Geistes uns reinigen! Begebet eure Leiber zum Opfer, das lebendig und heilig und Gott wohlgefällig sei, welches sei euer vernünftiger Gottesdienst! Das ist der Wille Gottes: eure Heiligung. Jaget nach der Heiligung!“ (II Kor. 7, 1. Röm. 12, 1. I Thess. 4, 3. Hebr. 12, 14.) Nach der anderen Hinsicht aber gilt: „Der Gott des Friedens heilige euch durch und durch! treu ist er, welcher wird's auch thun. Der in euch angefangen das gute Werk, wird's auch vollführen“ (I Thess. 5, 23. Phil. 1, 5). Und unmittelbar verbunden sind beide Seiten in Phil. 2, 12 f.: „Schaffet eure Seligkeit mit Furcht und Zittern! Gott ist's, der in euch wirket das Wollen und das Vollbringen.“ Wie der Anfang, so beruht auch der Verlauf des christlichen Geisteslebens auf stetem Geben Gottes und Annahme des Menschen, Wirken Gottes und Sichhingeben, Aufsich- und Insichwirkenlassen des Menschen, auf Gnadengabe und Glaubensgehorsam, beide in untrennbarer Einheit.

Näher besteht nun die Heiligung in der Fortsetzung desselben doppelseitigen Prozesses des Mit-Christo-sterbens und -auferstehens, welcher schon in der Taufe den Anfang nahm. Der Christ hat schon, indem er Christo sich zu eigen gab, sein Fleisch sammt dessen Leidenschaften und Begierden gekreuzigt; nun soll er aber auch fortwährend die *πράξεις τοῦ σώματος* ertöden (Gal. 5, 24: *ἐσταύρωσαν* vgl. mit Röm. 8, 13: *εἰ — θανατοῦτε, ζήσεσθε*); er hat Christum angezogen in der Taufe, nun soll er ihn auch fortwährend anziehen durch ehrbaren Wandel als am Tage (Gal. 3, 27 mit Röm. 13, 14); er ist schon in Christo, von Christo ergriffen, nun soll er auch mehr und mehr ihn ergreifen, in sein Bild

sich umgestalten und Christum in sich selbst eine Gestalt gewinnen lassen (Phil. 3, 12. II Kor. 3, 18. Gal. 4, 19), es ist schon in ihm das Alte vergangen und Alles neu geworden, nun soll er aber fortwährend sich umwandeln durch Erneuerung des Sinnes, durch tägliche Erneuerung des inwendigen Menschen (II Kor. 5, 17 vgl. mit Röm. 12, 2 und II Kor. 4, 16). Die letzteren Stellen können uns übrigens vor einem Missverständniss betreffs der erstern behüten: das *θανατοῦν τὰς πράξεις τοῦ σώματος* meint nicht eine sinnliche Ertödung des Leibes und seiner natürlichen Bedürfnisse und Funktionen, nicht eine asketische Selbstkasteiung. Vielmehr weiss Paulus kraft der Freiheit seines christlichen Bewusstseins sich auch berechtigt zum Gebrauch der äusseren Dinge dieser Welt, ist also nicht befangen in der dualistischen Verwerfung des Materiellen als an sich Unreinen und des Geistes Unwürdigen; Alles ist an sich rein und es kommt daher im Reich Gottes nicht auf's Essen und Trinken oder dessen Unterlassung an; das sind Adiaphora, die ihre sittliche Bedeutung erst von der Gesinnung bekommen, in der sie gebraucht werden (Röm. 14, 17. 20. I Kor. 6, 12. 9, 19). Verwerflich wird das Sinnliche nur dann und insofern, wenn es, statt den Geisteszwecken zu dienen, über den Menschen Herr wird. Dem zuchtlosen heidnischen Naturalismus gegenüber fordert und übt der Apostel eine solche Bändigung der sinnlichen *ἐπιθυμίαι* und *παθήματα*, dass dieselben den *νοῦς*, das selbstbewusst geistige Ich nicht zu beherrschen vermögen; so sagt er von sich selbst I Kor. 9, 27: *ὑπωπιάζω τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, μήπως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι*, womit aber das *ἐλεύθερος ὢν ἐκ πάντων* (v. 19) wohl zusammen besteht. Ebenso ist 6, 12 das Bewusstsein vollster Autonomie mit dem Grundsatz strengster Selbstzucht hart verbunden (*πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος*). Nicht gegen den Leib als solchen ist jener Kampf gerichtet, sondern nur gegen den Leib, sofern das geistwidrige *ἐπιθυμεῖν* des Fleisches sich in ihm geltend macht: aber der Leib ist dabei doch ansich, seiner Bestimmung nach ein Tempel des heiligen Geistes (I Kor. 6, 19 f.), auch an ihm soll und kann Gott verherrlicht werden, auch er soll heilig sein (7, 34), seine Glieder Werkzeuge der Gerechtig-

keit (Röm. 6, 13. 19). Also kennt Paulus ein positives Verhältniss des Leibes zum heiligen Geist recht wohl als das Ziel der Heiligung, aber weil die Heiligung (zumal bei den gewesenen Heiden, mit welchen die apostol. Briefe zu thun haben) von einem Zustand ausgeht, wo der Leib sich faktisch umgekehrt verhält, nur Organ des geistwidrigen Fleisches ist, so begreift sich's, warum allerdings bei der Heiligung die negative Aufgabe gegenüber dem Leibe nach Paulus überwiegt.

Zur negativen Seite der Heiligung oder zum Mitsterben mit Christo rechnet der Apostel wesentlich auch das συμπάσχειν (Röm. 8, 17) d. h. das Tragen der Leiden, die dem Christen in seinem Christenberuf, also um Christi willen und in Aehnlichkeit mit Christo, oder überhaupt in seinem Christenleben begegnen. Dass er um Jesu willen stets in Todesgefahr schwebt und unter den Mühsalen seines Berufs sich aufreibt, bezeichnet er als ein Umhertragen der Ertödung Jesu (νέκρωσις Ἰησοῦ) an seinem Leibe, welches zum Zweck habe, dass auch das Leben (die belebende Kraft des Geistes) Jesu an seinem Leibe offenbar werde (II Kor. 4, 10 ff.). Der Apostel betrachtet sonach seine Leiden als eine abbildiche Wiederholung der Leiden Christi (II Kor. 1, 5), worin die Verwandlung in Christi Bild wesentlich mitvollzogen wird; wie bei jenem das Leiden eine Ertödung seiner irdischen Lebensform gewesen ist, um hinfort als reiner Geist Gott zu leben, so dienen auch beim Christen die Leiden dazu, den irdischen Aussenmenschen aufzureiben, damit der innere Mensch täglich mehr erneuert und fähig werde, dereinst in entsprechender Erscheinungsform die überschwängliche δόξα Christi abzustrahlen (II Kor. 4, 16 f. 5, 1 ff. 3, 18). In dieser Gewissheit hat der Apostel beim Ueberströmen der Leiden Christi auf ihn zugleich auch durch Christum überreichen Trost (II Kor. 1, 5 f. Phil. 3, 10: Ziel des Glaubens ist die Erkenntniss der Kraft der Auferstehung Christi, aber auch — und zwar als die Bedingung von diesem — die Erfahrung von der Gemeinschaft seiner Leiden im Gleichgestaltetwerden mit seinem Tode).

Zu dieser negativen Seite der Heiligung, welche also im Ertöden des Fleisches und im geduldigen Ertragen der Leiden

besteht, verhält sich die positive Seite, wie bei Christo das Auferstehungsleben zum Leiden und Sterben. Wie der Auferstandene zum himmlischen Geist geworden ist, so ist die Heiligung positiv ein Leben *ἐν καινότητι πνεύματος* oder kurz *ἐν πνεύματι*, wobei das *πνεῦμα* als das Element gedacht ist, in welchem das subjektive Leben substantiell ruht, in welchem es seinen Inhalt und seine Kraft hat; oder es heisst auch *περιπατεῖν πνεύματι*, *κατὰ πνεῦμα*, wobei der Geist als die Norm gedacht ist, nach welcher die freie Selbstbestimmung sich richtet, als das Gesetz (Röm. 8, 2: *ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χῷ*), durch welches die Lebensführung im Einzelnen geregelt wird. Wie ferner das Leben des Auferstandenen ein *ζῆν τῷ θεῷ* ist (Röm. 6, 10), so auch die Heiligung ein *ζῆν τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, ein *παριστάναι ἑαυτὸν τῷ θεῷ* und *δουλωθῆναι τῷ θεῷ* (ib. v. 11. 13. 22). Beides, dass der mit dem Gläubigen in mystischer Einheit verbundene Christus (der innewohnende Geist Christi) die belebende Kraft, Gottes Wille aber der oberste Endzweck des Heiligungslebens sei, wird durch das eigenthümliche, aber signifikante Bild ausgedrückt, dass der Christ, frei vom früheren Eheherrn (dem Gesetz), dem auferstandenen Christus zu eigen geworden sei, um — in dieser neuen ehelichen Verbindung — fruchtbar zu sein für Gott (*καρποφορῆσαι θεῷ* Röm. 7, 4).

Welches diese Frucht des Geistes in uns sei, sagt Gal. 5, 22 f.: Es ist die christliche Tugend, wie sie sich darstellt in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen als: Liebe, Freude, Friede, Langmüthigkeit, Rechtlichkeit, Gütigkeit, Treue, Sanftmuth, Enthaltsamkeit. Während die Freude und vielleicht auch der Friede (wenn nicht = Friedfertigkeit) die religiöse Grundstimmung des Christen ausdrücken und die Enthaltsamkeit die Tugend der Selbstbeherrschung gegenüber der eigenen Sinnlichkeit ist, so beziehen sich die andern alle auf das rechte Verhalten zum Nebenmenschen und sind Modifikationen der socialen Grundtugend des Christen, der Liebe, die daher auch allen andern voransteht. Sie ist dem Apostel wie die höchste Gabe des Geistes (I Kor. 13), so auch die vollkommene Erfüllung des Gesetzes, nemlich nach seinem sittlichen Inhalt (*δικαίωμα τ. νόμου* Röm. 8, 4),

welcher — nach Abstreifung der weltlich-sinnlichen Elemente des mosaischen Gesetzes — mit dem Gesetz Christi identisch ist, daher die Liebe *πλήρωμα νόμου* sowohl mit Beziehung auf das alttestamentliche Gesetz (Röm. 13, 8—10. Gal. 5, 14), als auch mit Beziehung auf das Gesetz Christi (Gal. 6, 2) heissen kann. Weil sie ansich schon die Erfüllung des Gesetzes ist, so ist auch das Gesetz nicht wider sie (Gal. 5, 23), hat ihr gegenüber weder etwas zu fordern, noch zu verdammen, hat also ihr gegenüber seine Bedeutung als Buchstabengesetz verloren, und so ist also in der Liebe jene Freiheit vom Gesetz real geworden, welche als ideales Recht schon in der *υἱοθεσία* lag und objektiv schon durch den Tod Christi gewährleistet war. Zugleich aber ist die Liebe das Band, welches die Freiheit i n n e r l i c h b i n d e t und in den Dienst des Nächsten stellt (Gal. 5, 13); wie sie denn selbst ein Gebundensein durch die Liebe Christi ist, II Kor. 5, 14: *ἡ ἀγάπη Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς* d. h.: hält uns in Schranken, zügelt und normirt unser Verhalten gegenüber Andern vermöge der Dankbarkeit gegen ihn, die keine Selbstsucht mehr aufkommen lässt; ein praktisches Beispiel davon gibt I Kor. 8, 11 und Röm. 14, 15: die liebevolle Rücksicht auf den schwachen Bruder, für welchen Christus gestorben ist. Die christliche Bruderliebe ist also hiernach die natürliche Spiegelung und Abbildung der Liebe Christi und Gottes, die wir im Glauben zu eigen bekommen haben (II Kor. 8, 9. Röm. 15, 2 f.). Eben desswegen kann es nicht fehlen, dass der mit solchem Inhalt gesättigte Glaube seine Kraft nach aussen mittelst der Liebe bethätige; im Glauben selbst setzt sich die empfangene Liebe Gottes zu uns in die thätige Liebe zum Nächsten um, die *πίστις* ist *δι᾽ ἀγάπης ἐνεργουμένη* Gal. 5, 6. Die Liebe tritt also nicht als äussere Ergänzung zum Glauben hinzu, sondern sie hat im Glauben, sofern er mit Christo zu e i n e m Geist macht oder Christi Geist zu seinem Inhalt hat, ihren organischen Keim, der, wo nur der Glaube selbst lebendig bleibt, nothwendig zur sittlichen Energie der Liebe sich entfaltet. Denn der Glaube als Hingabe des Herzens an Gott macht frei vom ungöttlichen Willen des Fleisches und des eigenen Selbsts, eben damit auch vom Gesetz, das nur dem fleischlichen Sinn galt; aber diess nur

dadurch, dass er die eigene Freiheit in die Abhängigkeit von Gott stellt; in dieser freien Gebundenheit an Gott aber liegt auch die Wurzel *der* Kraft, welche Mensch an Mensch in Freiheit bindet, der Liebe; im Glauben ist der Christ ἄνομος, ἐλεύθερος ὢν ἐκ πάντων, in der Liebe ἔννομος Χριστῷ, πᾶσιν ἑαυτὸν δουλώσας (I Kor. 9, 19 ff.)*). — Als das innerlich bindende Gesetz der Freiheit kann übrigens die Liebe unter Umständen auch eine *äussere Beschränkung im Gebrauch der christlichen Freiheit*, eine Enthaltung von dem ansich Erlaubten fordern, nemlich vermöge der *Rücksicht auf schwache Brüder*, deren Glaube noch nicht zur inneren Freiheit von den Buchstabensatzungen erstarkt ist, und denen daher die freie Praxis des Stärkeren zum Gewissensanstoss dienen könnte (Röm. 14, 13 ff. I Kor. 8, 9). Doch darf andererseits auch diese Rücksicht der Liebe auf die Unfreien nicht soweit gehen, dass dadurch das Recht der Freiheit und die Wahrheit des Evangeliums Schaden leiden würde (Gal. 5, 1—12. 2, 3—5. 11—21); sie darf sich also nur auf wirkliche Adiaphora erstrecken, über deren Ausdehnung freilich der Apostel selbst bald strenger, bald toleranter gedacht zu haben scheint, und sie darf auch nur gegenüber den wirklich Schwachen geübt werden, deren unfreie Gewissen der liebreichen Schonung und Toleranz seitens der Stärkeren bedürfen, die aber keine Herrschaftsrechte sich anmassen wollen (Röm. 15, 1); während gegenüber den Herrschsüchtigen, die sich zu Herren über den Glauben Anderer aufwerfen und ihre eigene Beschränktheit zum hemmenden Sklavenjoch für die christliche Freiheit der Gemeinde erheben wollen, energisch die ausschliesslichen Souveränitätsrechte Christi zu wahren sind, als des einzigen Herrn und Richters der Gewissen, dessen Herrschaft mit jedwedem Joch der Menschenknechtschaft unverträglich ist (Röm. 14, 3—12. Gal. 2. 5, 1. I Kor. 7, 23).

Auf diese Weise hat denn nun der Apostel in seinem religiösen Prinzip des Glaubens zugleich das immanente Prinzip einer christlichen Sittlichkeit aufgezeigt, die weder

---

*) Die schönste und ächt paulinische Ausführung dieser Gedanken gibt *Luther* in der Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen“.

ohne Gesetz ist, noch ihr Gesetz ausser sich, in der ausserchristlichen Sphäre des Judenthums suchen muss, sondern die ihr Gesetz wesentlich in sich selbst trägt, nemlich in dem ihr zu Grunde liegenden christlich-religiösen Prinzip, in dem Geist Christi. Sind wir durch den Glauben an Christum los geworden von dem Zuchtmeister des äusseren Gesetzes, das ein Gesetz der Knechtschaft war, so haben wir in der Liebe Christi (resp. zu Christo) ein neues Gesetz bekommen, nemlich „das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo“, das uns nicht mehr äusserlich gegenübersteht als knechtender und verdammender Buchstabe, sondern das in uns reale Freiheit, Kraft zum neuen Leben wirkt; die Freiheit vom äussern (mosaischen) Gesetz, die dem rechtfertigenden Glauben als ideales Kindesrecht geworden war, erhält jetzt also noch ihre Ergänzung in der real befreienden und belebenden Kraft des Lebensgeistes Christi, welcher eben dadurch vom Gesetz der Sünde und des Todes uns befreit, dass er die Liebe in uns wirkt, die des Gesetzes Erfüllung, Realisirung des *δικαίωμα τοῦ νόμου* ist (Röm. 8, 2—4). Und sofern erst in diesem realen Freisein das ideale Verhältniss der Kindschaft subjektiv sich bethätigt, insofern ist diese mit dem Dasein des Geistes so unzertrennlich verknüpft, dass aus dem Wirken desselben im Menschen auf sein Kind-Gottes-sein geschlossen werden kann (Röm. 8, 14).

Dadurch bekommt nun die paulinische Entgegensetzung des Glaubens gegen Gesetz und Werke ihre wesentliche Ergänzung. Nicht jedem Gesetz steht der Glaube entgegen, sondern nur demjenigen, welches nicht konnte lebendig machen, weil es in seiner Aeusserlichkeit an dem fleischlichen Wesen des Menschen seine unüberwindliche Schranke hatte (vgl. Gal. 3, 21 mit Röm. 8, 3. 7), also eben dem mosaischen Buchstabengesetz (resp. jedem Gesetz, das ebenso wie das mosaische dem eigenen Willen des Menschen als fremder Wille, als starres „Du sollst“ entgegensteht, was im Grunde freilich vom Gesetz überhaupt auf dem Standpunkt des natürlichen Menschen gilt). Aber nicht entgegen steht der Glaube dem neuen christlichen Gesetz, das in dem Trieb des heiligen Geistes besteht, das sonach nicht mehr bloss gebietet, sondern zugleich lebendig macht d. h. Lust und Kraft

zur Erfüllung gibt; der Apostel heisst dasselbe seinem Wesen nach „ein Gesetz des Lebensgeistes in Christo“ und seinem Ursprung nach „Gesetz Christi“ (Röm. 8, 2. Gal. 6, 2). Dieses Gesetz nun gilt allerdings auch für den Christen, in ihm ist aber auch die eigentliche sittliche Wesenheit des alten mosaischen Gesetzes, sein *δικαίωμα*, erhalten nicht nur, sondern eben erst recht zur Geltung und Verwirklichung gebracht (Röm. 8, 4. 13, 8—10). Insofern ist der Gedanke allerdings richtig, dass Paulus durch seine Lehre vom Glauben (nemlich von dem mit dem *πνεῦμα* erfüllten und durch die Liebe wirksamen Glauben) das Gesetz nicht zerstöre, sondern aufrichte; nur dass man diesen Gedanken nicht in den Worten Röm. 3, 31 suchen sollte, wo er die Entwickelung der Rechtfertigungslehre sehr störend und unmotivirt unterbräche; diese Worte bilden vielmehr den Uebergang zum folgenden Schriftbeweis für die Rechtfertigungslehre, also kann dort *ὁ νόμος* nichts anderes bedeuten als die alttestamentliche Offenbarung überhaupt und speciell die dem Abraham gewordene. — Von hier aus können wir auch die auffallende Stelle verstehen, welche zu Gal. 5, 6 einen Widerspruch zu bilden scheint: I Kor. 7, 19: Die Beschneidung ist nichts und die Unbeschnittenheit ist nichts, *ἀλλὰ τήρησις τῶν ἐντολῶν θεοῦ.* Auch hier wird Judenthum und Heidenthum beides als gleich nichtig bezeichnet gegenüber dem neuen religiös-sittlichen Leben des Christen; während aber letzteres Gal. 5, 6 in seinem Grund und seiner Erscheinung als *πίστις δἰ ἀγάπης ἐνεργουμένη* gefasst wird, ist hier nur die sittliche Erscheinung hervorgehoben und zwar allerdings in einer Form, welche die gewöhnliche Bezeichnungsweise gerade für die jüdische Sittlichkeit oder für die Gerechtigkeit im jüdisch-gesetzlichen Sinn war. Dass jedoch diese hier nicht gemeint sein kann, ist klar, weil ja zur *τήρησις ἐντολῶν* im jüdischen Sinn vor Allem eben die Beschneidung gehört hatte; indem dieser integrirende Theil der jüdischen Gesetzlichkeit hier als nichtig hingestellt wird, so ergibt sich damit von selbst, dass unter *ἐντολαί* hier nicht das Gesetz in seiner mosaischen Form, sondern eben nur in seinem allgemein sittlichen Wesen mit Abzug des positiv Jüdischen oder also das Sittengesetz, wie es in der Liebe sich zusammenfasst, gemeint

sei. — Auch das versteht sich von selbst, dass der Apostel von den Christen sittliche Früchte nicht bloss in Tugenden (Gal. 5, 22), sondern auch in deren Uebung durch Werke fordert; eine so abstrakte Frömmigkeit, der es auf sittliches Thun nicht angekommen wäre, dem Apostel zuzuschreiben, wäre gewiss verfehlt. Ausdrücklich fordert er die Galater auf: *ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας, μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως*, und das Nichtermüden im Gutesthun ist ihm die Bedingung des einstigen Erntens, ist also wesentlich das, was vorher das Säen auf den Geist hiess (Gal. 6, 8–10). Ebenso wünscht er den Korinthern, Gottes Gnade möge dazu auf sie überreich kommen, dass sie selber ein Uebriges thun in Bezug auf jederlei gutes Werk (*πᾶσαν χάριν περισσεῦσαι εἰς ὑμᾶς, ἵνα — περισσεύητε εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν* II Kor. 9, 8), und von dem spärlichen oder reichlichen Mass dieser Aussaat wird auch das Mass der Ernte bedingt sein (v. 6). Diess führt uns noch auf einen weitern hierher gehörigen Punkt.

Der „Wandel im Geist" nach dem eben entwickelten Sinn der neuen christlichen Sittlichkeit ist nicht bloss die nothwendige (d. h. unausbleibliche und pflichtschuldige) Frucht des empfangenen Heils, sondern ist auch wieder die unerlässliche Vermittlung und Bedingung der Heilsvollendung, der definitiven *σωτηρία*. Diess drückt der Apostel durch verschiedenartige, unter sich jedoch vollkommen übereinstimmende Wendungen aus. Mit runden Worten sagt er den Philippern (2, 12): *μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε*, sie sollen durch ihr sittliches Thun ihre definitive Rettung bewirken und zwar unter Furcht und Zittern wegen der steten Möglichkeit, durch sittliche Trägheit rückfällig und des Heils zuletzt doch noch verlustig zu werden. Aber er fügt dann sogleich den Grund hinzu, unter dessen Voraussetzung allein jenes *κατεργάζεσθαι* real möglich und darum auch pflichtmässig nothwendig ist: *ὁ θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν*, es ist die von Gott durch Mittheilung des *πνεῦμα ἅγιον* gewirkte Willigkeit und Kräftigkeit zum sittlich guten Wirken, auf Grund deren wir in Stand gesetzt sind, unsere Rettung selbst zu bewirken, nemlich eben durch Bethätigung jenes Prinzips im

Einzelnen des sittlichen Lebens. Damit stimmt genau überein, was der Apostel von sich selbst bekennt (3, 12): *Οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι, διώκω δὲ, εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ᾽ ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ τοῦ Χοῦ Ἰοῦ*, so gewiss er sich bewusst ist, von Christo ergriffen zu sein, in ihm die Gerechtigkeit von Gott gefunden zu haben (v. 9), so wenig meint er doch damit schon ganz vollkommen oder definitiv am Ziele der göttlichen Bestimmung, zu der er berufen ist, angelangt zu sein, vielmehr ist ihm die erlangte Begnadigung nur ein desto stärkeres Motiv, nie zufrieden mit der jeweils erreichten Stufe sittlicher Vervollkommnung immer weiter nach vorne, nach dem stets noch unerreichten Ziele der Vollkommenheit zu streben und fortzuschreiten; ja in feiner Ironie sagt er den Philippern: welche nun vollkommen sind, die sollen ebenso gesinnet sein (v. 15), d. h. die sich für vollkommen, für Musterchristen halten, die sollen diess ebendarin bewähren, dass sie am eifrigsten nach der noch unerreichten wirklichen Vollkommenheit streben. Derselbe Gedanke auch im selben Bilde des Wettlaufs um ein Kleinod als Siegespreis findet sich I Kor. 9, 24—27: Wenn schon der Kämpfer der korinthischen Spiele um eines vergänglichen Kranzes willen sich Entbehrungen auferlegt, so soll vielmehr der Christ um des unvergänglichen Kranzes (der ewigen *σωτηρία*) willen sich Anstrengung und Entsagung auferlegen, wie denn er selbst, der Apostel, seinen Leib mit Faustschlägen zähme, um nicht, dieweil er Andern predige, selbst verwerflich zu werden. Diess letztere setzt offenbar die Möglichkeit, des Gnadenstandes durch das Wiederherrschendwerden des Fleisches noch verlustig zu gehen, als eine (mindestens in abstracto) immer noch vorhandene voraus. Es darf sonach die Heilsgewissheit der Rechtfertigung nicht als so abstrakte gedacht werden, dass sie das Moment der subjektiven Freiheit mit ihren möglichen Schwankungen und Rückfällen ausschlösse. Darum ist auch die bescheiden hypothetische Ausdrucksweise in Phil. 3, 11: *εἴπως καταντήσω* und 12: *εἰ καὶ καταλάβω* keineswegs als ein Zweifelsgrund gegen die Echtheit dieses Briefes anzusehen, sie beweist vielmehr nur (wie auch die ganze betr. Stelle), dass dem Apostel mit dem freudigsten Glauben an die erfahrene Gnade der

Rechtfertigung (v. 8 f.) das nüchternste Bewusstsein um den Abstand von dem sittlichen Ideal recht wohl zusammen sein konnte. Aber eben desswegen, weil das sittliche Streben hier das religiöse Sein des Gerechtfertigten und Geistbegabten zur Voraussetzung und Wurzel hat, so erscheint auch der Erfolg jenes Strebens, das Ziel der christlichen Hoffnung, nicht bloss als äusserlicher und supranaturaler Vergeltungslohn, wie diess in der jüdischen Anschauung der Fall war, sondern es erscheint als die natürliche Frucht, in welcher die christliche Geistesentwickelung zu ihrer Reife kommt. Insofern heisst das christlich-sittliche Thun ein Säen auf den Geist, welches vom Geist ewiges Leben ernten wird (Gal. 6, 8); das Dasein des (heiligen) Geistes im Menschen ist also die Voraussetzung für beides, für das Säen und für das Ernten, für das sittliche Thun und für die ewige Seligkeit; aber zwischen dieser Frucht und jenem Saatboden, dem Möglichkeitsgrund, muss als Vermittlung zwischen inneliegen das sittliche Thun des Menschen, wodurch erst die im Geiste liegenden Kräfte entbunden und in Wirksamkeit gesetzt, triebkräftig und fruchtbar gemacht werden, wenn nemlich diess Thun *ἐν πνεύματι* und *κατὰ πνεῦμα* ist, Geist zu seinem Element und seiner Norm hat. Aber weil auch beim Christen das gegentheilige Thun, das Säen auf's Fleisch, welches das Verderben erntet, noch eine Möglichkeit ist, so bedarf es auch für ihn der ernsten Warnung: *μὴ πλανᾶσθε, θεὸς οὐ μυκτηρίζεται, ὃ γὰρ ἐὰν σπείρῃ ἄνθρωπος, τοῦτο θερίσει* (v. 7). Nur die unbedingte Herrschaft der Sünde im Fleisch hat beim Christen kraft des Geistesempfangs aufgehört (*ἁμαρτία οὐ κυριεύσει* Röm. 6, 14), aber nicht ist darum schon die Unmöglichkeit, sich vom Fleisch bestimmen zu lassen, hergestellt (das non posse non peccare hat aufgehört, aber es ist nicht zum non posse peccare, sondern nur zum posse non peccare geworden). Die Christen stehen nicht mehr unter der Schuldhaft des Fleisches, dass sie nach ihm leben müssten, aber darum bleibt doch die doppelte Möglichkeit noch bestehen: *εἰ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε αποθνήσκειν, εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε* (Röm. 8, 12 f.).

Haben wir sonach das christliche Leben als einen organischen Wachsthumsprozess zu fassen, der das Leben des Geistes aus Gott zu seinem Prinzip und wieder zu seinem Ziel hat, so ist damit auch schon die Frage beantwortet, inwiefern das christliche Heil dem Apostel zukünftiger Gegenstand der Hoffnung und inwiefern gegenwärtiges Gut des Glaubens sei? Wir finden nemlich diese doppelte Betrachtungsweise bei allen den verschiedenen Begriffen, unter denen der Apostel das christliche Heil befasst; zuvörderst beim allgemeinsten, die andern unter sich befassenden Begriff der *σωτηρία*, des *σώζεσθαι*. Der Apostel sagt: *νῦν ἡμέρα σωτηρίας* (II Kor. 6, 2), aus dem Fall der Juden ist den Heiden die *σωτηρία* erwachsen (Röm. 11, 11 vgl. 15: *καταλλαγὴ κόσμου*), die Christen sind die *σωζόμενοι* (I Kor. 1. 18), denn *ἐσώθημεν τῇ ἐλπίδι* (Röm. 8, 24). Aber noch überwiegender ist die andere Betrachtungsweise, welche das im hoffenden Bewusstsein schon als Faktum anticipirte Heil doch erst in der Zukunft verwirklicht sieht: *σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς* (Röm. 5, 9), *σωτηρίαν κατεργάζεσθε*, *εἰς περιποίησιν σωτηρίας* (Phil. 2, 12. I Thess. 5, 9), *ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία* (Röm. 13, 11). Ebenso sind wir zwar schon Gottes Kinder durch den Glauben und haben auf Grund dessen den Geist der Kindschaft empfangen (Gal. 3, 26. 4, 6); aber doch sind wir in diesem Zeitleben auch noch *υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι*, *τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν* (Röm. 8, 23). Als Kinder sind wir auch Erben, *κληρονόμοι* (Röm. 8, 17. Gal. 3, 29) und zwar aller der Verheissungen, welche von Anfang dem Volk Gottes, als dem Samen Abraham's, zugekommen waren, zunächst also der Verheissung des heiligen Geistes (Gal. 3, 14); aber andererseits ist unser *κληρονομεῖν* auch erst ein zukünftiges, besteht in dem einstigen *συνδοξασθῆναι*, das vom jetzigen *συμπάσχειν* bedingt ist, oder in dem einstigen Besitz der *βασιλεία θεοῦ* (I Kor. 6, 9 f. 15, 50. Gal. 5, 21). Wenn in den letztgenannten Stellen das Reich Gottes als das zukünftige, mit der Parusie beginnende Messiasreich erscheint, so ist es dagegen auch wieder ein gegenwärtiges und innerliches und besteht in Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste (Röm. 14, 17 vgl. I Kor. 4, 20). Dieselben zwei Seiten fanden wir im

Begriffe der ζωή (oben, S. 201 f.). Das Ziel unserer Heilsbestimmung ist also immer noch ein zukünftiges, in Kampf und Entsagung zu erstrebendes, in Geduld und Hoffnung zu erharrendes; aber dieses Kämpfen, Streben und Hoffen hat doch zu seinem festen Grund die schon vorhandene „Neuheit des Lebens im Geist". Eben dieses Zusammensein eines in sich selbst beruhenden und seines innerlichen Heilsgutes frohen Glaubens und eines nach vorne sich streckenden, dem hohen Ziel der Vollendung unermüdlich nachstrebenden Hoffens und Ringens ist der charakteristische Grundzug der religiös-sittlichen Gesinnung des Christen, nach Paulus nicht minder als nach Jesus.

Es ist gewiss, dass Paulus hiermit eine neue sittliche Weltanschauung theologisch begründet hat, welche das Ganze des sittlichen Lebens als einheitliche Entfaltung eines centralen Motivs auffasst, welches in der religiösen Gesinnung wurzelt. Der durch die Liebe thätige Glaube stellt die Persönlichkeit, indem er sie an Gott bindet, der Welt gegenüber auf sich selbst, macht sie unabhängig von Menschenfurcht und Weltsorge, begründet also eine Autonomie und innere Geschlossenheit des persönlichen Charakters, welche der stoischen Freiheit um nichts nachsteht. Aber ebenderselbe Glaube bindet zugleich durch den stärksten Affekt, durch die Liebe, an die menschliche Gesellschaft, zunächst an die Gemeinde der christlichen Brüder und weiterhin an die ganze Menschheit, lässt also die Persönlichkeit nicht in selbstischer Autarkie und herzloser Apathie, in stolzer Selbstgenügsamkeit und Gleichgültigkeit gegen Anderer Wohl und Wehe den socialen Pflichten sich entziehen, löst nicht die Gesellschaft in isolirte Individuen auf, wie der Stoicismus that, indem er seine „Weisen" wie Götter über die Gesellschaft der kämpfenden und leidenden Menschheit entrückt hatte; sondern er gibt ihr das allerfesteste Band des Zusammenhalts, der Solidarität, der sittlichen Ordnung: die Liebe, die im frommen Herzen wurzelnd aus dem religiösen Glauben und Hoffen stets neue Nahrung zieht und die Norm ihrer Bethätigung im höchsten Ideal findet: in Gott und Gottes Sohn. Darum vermochte dieses ethische Prinzip noch ganz anders, als das

in gewisser Hinsicht verwandte Prinzip der stoischen Philosophie, belebend und verjüngend, heilend und heiligend auf die kranke und zerrissene Menschheit einzuwirken. Während der stoische Kosmopolitismus nur gleichgültig machte gegen die natürlichen Bande und Schranken der Gesellschaft, hat dagegen die christliche Liebe neue Bande geschlungen um die entzweiten Völker und Stände, hat Juden und Griechen, Knecht und Freien, Mann und Weib eins gemacht in Christo (Gal. 3, 28).

Sechstes Capitel.

Die christliche Gemeinde.

Als Gemeinschaft von Gläubigen stellte sich das Christenthum zunächst in den Einzelgemeinden dar, wie sie in verschiedenen Städten hin und her sich bildeten. Diese Einzelgemeinden hiessen nach Analogie der politischen Volksversammlungen der griechischen Städte *ἐκκλησίαι*, Gal. 1, 2. 22. I Kor. 16, 1. 19 und ö. Von diesen aus wurde aber der Name auch übertragen auf die Gesammtheit der Christen und auch diese, obgleich sie nirgends als äusserliche Gemeinschaft oder Versammlung erschien, die *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*, d. h. das Gemeinwesen Gottes genannt I Kor. 10, 32. Gal. 1, 13.

Das Wesen dieser Gemeinde wird nur durch Vergleichungen angedeutet, wie ja auch Jesus das Wesen des Himmelreichs nur in Gleichnissen geschildert hat. Sie heisst I Kor. 3, 9 ein Ackerfeld Gottes, wo der Apostel pflanzt, ein Anderer begiesst, Gott das Wachsthum verleiht; oder ein Bau Gottes, woran der Apostel den Grund legt, ein Anderer weiter baut (ib. v. 10 f.). Und zwar ist dieser Grund Jesus Christus, der ein- für allemal für die Gesammtkirche gelegt ist durch Gott, im Einzelnen durch die apostolische Predigt bei jeder Gemeindegründung neu gelegt wird. Die Förderung des christlichen Lebens der Einzelgemeinden wie dann auch der Einzelchristen wird daher im Zusammenhang dieses Bildes gerne ein „Erbauen“ genannt (I Kor. 14, 4. 12.

26 und ö.). Näher ist dieser Bau ein Tempel Gottes, weil Wohnstätte seines heiligen Geistes, der ja nach dem vorigen Capitel den Christen innewohnt. Und zwar wird diess Prädikat ebensowohl der Gemeinde als solcher im Ganzen beigelegt, als auch den Einzelnen in ihr, was eben den specifischen Unterschied der christlichen von der alttestamentlichen Gemeinde bildet (cf. I Kor. 3, 16 f. u. 6, 19). Wenn das Bild vom Bau, dessen Grund Christus ist, den Bestand der Gemeinde in seiner gänzlichen Abhängigkeit vom historischen Erlöser erscheinen lässt, so tritt ihre eigene immanente Lebendigkeit infolge des Besitzes des Lebensgeistes Christi stärker hervor im Bilde vom „Leib Christi". Christus verhält sich zu dieser Gesammtheit als der innerlich beseelende Geist des ganzen Leibes, der die Einzelnen als seine Organe beherrscht (I Kor. 6, 15) und unter einander gliedlich verbindet; nicht aber heisst er bei Paulus das Haupt der Gemeinde; dieser Ausdruck findet sich erst in den deuteropaulinischen Briefen an die Kolosser und Epheser; vielleicht hat Paulus ihn desswegen vermieden, weil er Christus als *κεφαλὴ παντὸς ἀνδρός* (I Kor. 11, 3) d. h. als schöpfungsmässiges Haupt der menschlichen Gattung überhaupt dachte (vgl. S. 120). Wie im Leib Einheit und Vielheit untrennlich zusammen und in einander sind, so sind die Christen unter einander eins vermöge ihrer Lebensgemeinschaft mit Christo im heiligen Geiste oder durch den Einen Geist, der sie erfüllt, und den Einen Herrn, dem sie angehören (I Kor. 12, 4 ff.); aber diese Einheit ist doch keine Einerleiheit, sondern eine Einheit von Mannigfaltigem, deren jedes durch eine besondere Eigenthümlichkeit dem Ganzen auf besondere Weise dient.

Wir betrachten zunächst das religiöse Gemeindeleben, wie es sich nach den paulinischen Briefen theils in der Mannigfaltigkeit der Gaben und Aemter, theils in der Einheit der Gemeinde bei der Feier des Herrenmahles darstellt, und sodann die socialethischen Verhältnisse zum Staat, zur Sklaverei und zum Familienleben.

Die Gaben und Aemter in der Gemeinde.

Der Eine Geist offenbart sich in verschiedenen Kräften oder Fähigkeiten, welche, sofern sie dem Einzelnen je als besonderes auszeichnendes Besitzthum von der göttlichen Gnade geschenkt sind, Gnadengaben, *χαρίσματα* heissen, sofern sie aber zugleich dem Ganzen zu Nutzen sein sollen, zu einer Dienstleistung an der Gemeinde (*διακονία*) befähigen und berufen. Jede individuelle Begabung innerhalb der Gemeinde schliesst auch eine individuelle Aufgabe im Dienst der Gemeinde, also eine Amtsberufung in sich, jedes Amt aber ruht nur auf der besondern Befähigung der Einzelnen durch ausserordentliche Geistesbegabung; schon desswegen ist die Unterscheidung von amtlichen und nichtamtlichen Gaben falsch; denn alle Gaben sind zunächst individuell, beruhen nur auf der freien Willensverfügung Gottes, alle aber begründen zugleich eine Fähigkeit und damit Verpflichtung zu einer öffentlichen Dienstleistung, also zu einem Gemeindeamt. Andere Gemeindeämter als solche auf individueller Geistesbegabung beruhende, deren Rechte und Pflichten eben nur Ausflüsse der persönlichen Kraft und Tüchtigkeit waren, gab es in der Urgemeinde noch nicht.

Unter den vom Apostel mehrfach (s. namentlich I Kor. 12, 8—10. 28. 29. 14, 6. 26. Röm. 12, 6—8), doch nie in systematischer Ordnung und Vollzähligkeit aufgezählten Gnadengaben können wir am passendsten unterscheiden solche, welche sich auf Förderung des Gemeindelebens im Allgemeinen, und solche, welche sich speciell auf die gottesdienstliche Gemeindeerbauung beziehen. Die erstern wieder unterscheiden sich in solche, die zum Dienst an der Gemeinde (im engern Sinn des Wortes *διακονία*), und solche, die zur Leitung der Gemeinde gehören.

Die *διακονία* bestand im Allgemeinen darin, sich der Gemeindeglieder in allen geistlichen und leiblichen Anliegen und Nöthen sorgend und helfend anzunehmen (*ἀντιλήψεις* I Kor. 12, 28), insbesondere also die Betrübten seelsorgerlich zu trösten (*παρακαλῶν* Röm. 12, 8), den Armen die nöthigen

Gaben mitzutheilen (ὁ μεταδιδούς ib.), der Elenden sich zu erbarmen (ἐλεῶν ib.), also namentlich Kranke zu pflegen und dann aber auch durch die Wunderkraft des Glaubens Krankheiten zu heilen. Auf letzteres bezieht sich die πίστις, das χάρισμα ἰαμάτων und die ἐνεργήματα δυνάμεων I Kor. 12, 9 f. Unter dieser πίστις dürfen wir natürlich nicht den Glauben schlechthin verstehen, der ja nicht eine einzelne der Gemeinde dienstbare Gnadengabe, sondern die Wurzel des Daseins der Gemeinde selbst ist. Es wird also darunter der Glaube nach einer besondern Bethätigungsweise zu verstehen sein und diese lässt sich nach der Verbindung mit dem Folgenden: χαρίσματα ἰαμάτων und ἐνεργήματα δυνάμεων nicht anders denken, denn als besondere Kraft des gottvertrauenden Glaubens, Glaubensmuth oder -Heroismus. Als solcher vermag er ausserordentliche Thaten zum Heil der Gemeinde zu vollbringen, wie namentlich Kranke zu heilen. Vermittelt waren solche Wunderheilungen damals wie*) jederzeit durch die psychologische Thatsache, dass starker Glaube starken Glauben weckt, und dieser im Kranken (wenigstens bei gewissen Krankheiten) auch auf den physischen Organismus belebend und stärkend einwirkt. Schwerer ist es zu sagen, was man unter den unbestimmten ἐνεργήματα δυνάμεων zu verstehen habe? Vielleicht haben wir dabei hauptsächlich an Teufelsaustreibungen zu denken.

Mit der διακονία nächstverwandt ist die Gemeindeleitung, κυβέρνησις (I Kor. 12, 28), worauf auch das προϊστάμενος in Röm. 12, 8, wenn es auch allgemeiner von jedem Vorsteheramt verstanden werden kann, doch überwiegend zu

---

*) Unleugbar finden noch heutigen Tags Heilungen mittelst Gebets durch besonders vertrauenerweckende Persönlichkeiten nicht selten statt (bekannt dafür war z. B. der schwäbische Pfarrer Blumhardt in Boll). In solchen Erscheinungen etwas anders zu sehen als in den biblischen δυνάμεις ἰαμάτων, ist in keiner Weise berechtigt, ausser man ginge von der wunderlichen Annahme der protestantischen Dogmatik aus, dass nur das biblische Zeitalter das Privilegium auf Wunder gehabt habe, diese dann aber auch etwas supranaturales im strengsten Sinn des Worts gewesen seien. Beides ist ein dogmatisches Postulat, dem Geschichte und Erfahrung durchaus widerspricht.

deuten ist; auch Phil. 1, 1: ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι ist ganz dieselbe Zusammenstellung von Leitenden (Aufsehern) und Dienenden, ohne dass wir hier schon an den spätern fixirten Amtsbegriff zu denken hätten. Diess beweist schon der Plural: ἐπίσκοποι, welcher nichts andres bezeichnen kann, als was I Thess. 5, 12 mit προϊστάμενοι und Hebr. 13, 7 mit ἡγούμενοι gemeint ist, nemlich eben die, welche vermöge besonderer Begabung hierzu sich der Aufgabe des ἐπισκοπεῖν und κυβερνᾶν in allen Gemeinschaftsangelegenheiten annahmen. Wie der Natur der Sache nach beide Thätigkeiten, der Dienst an der Gemeinde und die Leitung derselben in naher Verwandtschaft stehen, so ersehen wir auch aus I Kor. 16, 15 f., in welcher Weise beides wirklich oft oder vielleicht immer in paulinischen Gemeinden zusammenfiel. Der Apostel ermahnt hier die korinthische Gemeinde, sich dem Hause des Stephanas, dessen Angehörige sich selbst zum Dienst den Heiligen (Christen) hingestellt hatten, sowie Jedem, der mit diesen mitwirke und Arbeit thue (für die Gemeinde), unterzuordnen. Wir sehen hier in die ersten Anfänge einer Entstehung von kirchlichem Regiment hinein; das Recht, die Unterordnung der übrigen Gemeindeglieder zu beanspruchen, beruht einzig und allein darauf, dass sich Einer oder Einige in den Dienst der Gemeinde gestellt und der Bedürfnisse ihrer Mitchristen sorgend und mühend sich angenommen haben. Von einem officiellen Vorsteheramt, mit welchem Einzelne etwa vom Apostel förmlich betraut worden wären, findet sich nicht nur in den Briefen, mit denen wir es hier zu thun haben, nichts, sondern es widerspricht dieser Annahme unverkennbar unsere Korintherstelle durch die Worte: ἔταξαν ἑαυτούς, was nicht gebraucht sein könnte, wenn sie vom Apostel eingesetzt wären; in diesem Fall würde auch die Pflicht der Unterordnung der Gemeinde unter das Haus des Stephanas einfach auf die apostolische Autorität, kraft welcher sie in ihre Amtswürde eingesetzt seien, begründet; während hier vielmehr die Pflicht der Unterordnung sichtlich als eine dankbare Gegenleistung dafür, dass Jene sich freiwillig in den Dienst der Heiligen gestellt haben, aufgefasst wird (man beachte das καὶ ὑμεῖς: auch ihr — entsprechend dem, was jene für euch thun). Ueberdiess

wäre es auch, wenn der Apostel in seinen Gemeinden eigentliche Vorsteher eingesetzt hätte, sehr auffallend und unbegreiflich, dass er dieselben nirgends für die Unordnungen in den Gemeinden zu Korinth und in Galatien verantwortlich machte; noch mehr vollends, dass er bei der Exkommunikation und Wiederaufnahme von Sündern in Korinth überall zwar das Mithandeln der Gemeinde mit ihm, dem Apostel, sehr lebhaft betont, nirgends aber von einem Gemeindevorsteher, der doch in diesem Fall gewiss als officieller Repräsentant der Gemeinde hätte zunächst handeln müssen, ein Wort spricht, vielmehr die Sache so darstellt, als sei die Ausschliessung, der Abbruch der brüderlichen Gemeinschaft den einzelnen Gemeindegliedern anheimgestellt. Denn wenn es II Kor. 2, 6 heisst: „genug ist für den Beleidiger diese von der Mehrzahl ihm gewordene Bestrafung“, so ist klar, dass dabei nicht an ein Gemeindepresbyterium als amtliche Behörde, sondern nur an die Mehrzahl der Gemeindeglieder zu denken ist, welche einen Beleidiger des Paulus ausgeschlossen hatten, um dem Apostel einen Beweis von der Treue der Gemeindemehrheit gegen ihn zu geben. Nichts zeigt klarer als diess, wie gänzlich es den paulinischen Gemeinden an einer festen Organisation fehlte, wie sehr also alle *κυβέρνησις* nur auf dem persönlichen Einfluss eines durch seine Tüchtigkeit den Andern imponirenden und um die Gemeinde dienend verdient gewordenen Mannes beruhte. So wird auch im Philipperbrief die Gemeinde zwar zur Eintracht und zur selbstlosen Demuth gegen einander ermahnt (2, 2—5), nicht aber zur Unterordnung unter die *ἐπίσκοποι*, was unter Voraussetzung des spätern Amtsbegriffs gewiss geschehen wäre (vgl. pseudo-ignatian. Briefe). Und I Thess. 5, 12 f. wird zwar dankbare Anerkennung derer, die als Vorsteher an der Gemeinde arbeiten, gefordert, aber ausdrücklich eben nur in dem Sinn, dass sie um ihres Liebeswerks willen „desto höher in Liebe gehalten werden“ sollen. Das Verhältniss der Gemeinde zu ihren Vorstehern ist also noch durchaus das der freien moralischen Hochschätzung und Werthhaltung, und nicht das der officiellen, hierarchischen Unterwerfung; wie denn auch die Ermahnung zur Zurechtweisung

der Unordentlichen in derselben Stelle (v. 14) einfach an alle Gemeindeglieder (ἀδελφοί cf. v. 12) gerichtet ist, wornach also auch hier, wie in der korinthischen Gemeinde, die Kirchenzucht Sache der Gesammtgemeinde und nicht eines privilegirten Amtes oder Standes gewesen ist.

Was nun die auf die gottesdienstliche Gemeindeerbauung bezüglichen Charismen betrifft, so gehören dahin: λόγος σοφίας und λ. γνώσεως oder διδαχή, ἀποκάλυψις oder προφητεία, γένη γλωσσῶν und ἑρμηνεία γλωσσῶν oder διάκρισις πνευμάτων. — Obenan stehen die „Weisheitsrede“ und die „Erkenntnissrede“, welche beide unter den allgemeineren Begriff der διδαχὴ fallen (daher fehlt dieser I Kor. 12, 8, ersetzt durch λ. σοφ. und λ. γνώσ., wie er umgekehrt 14, 26 diese beide ersetzt, wogegen 14, 6 ἐν γνώσει und ἐν διδαχῇ sich ebenso synonym entsprechen, wie ἐν ἀποκαλύψει und ἐν προφητείᾳ). In welchem Sinn Paulus beide, σοφία und γνῶσις, unterschieden habe, können wir nur annähernd vermuthen*). Er stellt der falschen, fleischlichen und weltlichen Weisheit, unter welcher er die griechische Bildung versteht, die wahre, von Gott gelehrte Weisheit entgegen, welche ein Abbild ist der Weisheit Gottes selbst, denn sie beruht auf der Offenbarung des von Gott uns gegebenen Geistes, welcher uns erkennen lehrt, was Gott nach seiner geheimnissvollen Weisheit vor den Weltzeiten schon zu unserm Heil verausbestimmt und in Christus uns geschenkt hat (I Kor, 1, 19 — 2, 12). Sonach wird sich die Weisheitsrede beziehen auf das Verständniss des göttlichen Heilsplans, wie er sich geschichtlich in dem zweckvollen Zusammenhang der göttlichen Offenbarungen und der ganzen Weltregierung entfaltet hat, ein Verständniss, welches die Unterordnung des eigenen Lebens unter die erkannten göttlichen Zwecke als praktische Konsequenz einschliesst. Insbesondere gehört zu diesem richtigen Verständniss des geschichtlichen Zusammenhangs der göttlichen Offenbarung auch die richtige Schriftdeutung, welche die spätere Offenbarung in der früheren vorausangedeutet findet, also jene typisch-allegorische Deutung der Schriftworte, von welcher

*) Vgl. Weizsäcker, ap. Z. S. 581 ff.

wir bei Paulus selbst manche Beispiele finden. — Handelt es sich bei der *σοφία* um verständige Beurtheilung der Geschichte im Lichte des göttlichen Heilszwecks, so ist die *γνῶσις* wahrscheinlich mehr unmittelbare Anschauung der Herrlichkeit Gottes und Christi, wie sie sich im Herzen des Gläubigen vermöge göttlicher Erleuchtung wiederspiegelt (II Kor. 4, 6): es ist ein Schauen Gottes und seiner Gedanken über uns im Spiegelbild des eigenen Selbstbewusstseins, in welchem der innewohnende Geist aus Gott die Gedanken Gottes uns nach- und mitdenken lehrt, ein Erkennen Gottes auf Grund des Sicherkanntwissens von Gott (I Kor. 2, 10 ff. 8, 3. 13, 12. Gal. 4, 9). Für diese unmittelbare religiöse Anschauung bleibt auch Christus nicht mehr bloss Gegenstand geschichtlicher Beurtheilung, sondern seine Herrlichkeit wird unmittelbar im eigenen Herzen erkannt, in welches sie ihr Spiegelbild so wirft, dass sie dasselbe zugleich in ihr Abbild umwandelt (II Kor. 3, 18. 4, 6); die Erkenntniss des Todes und der Auferstehung Christi bleibt nicht blosse Einsicht in die geschichtliche Bedeutung dieser Thatsachen, sondern wird zur unmittelbaren Anschauung des in der Gemeinschaft mit seinen Leiden, in der Nachbildung seines Todes und seiner Auferstehung Selbsterlebten (Phil. 3, 10: *τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ*). In diesem unmittelbaren, auf persönlicher Geistesgemeinschaft des Christen mit Christus und Gott beruhenden Erkennen ist auch die innere Freiheit und Unabhängigkeit des religiös-sittlichen Urtheils von menschlicher Autorität und geschichtlicher Sitte begründet, welche Paulus wiederholt als das Vorrecht des pneumatischen Menschen bezeichnet, für welchen der Geist nicht mehr bloss aus geschichtlichen Zeugnissen, sondern aus der inneren Erleuchtung des Herzens spricht (I Kor. 2, 15. 4, 37. 8, 7: *οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις*).

Die Prophetie ist die Mittheilung einer *ἀποκάλυψις* (I Kor. 14, 6. 30) d. h. einer besonderen Enthüllung verborgener Dinge, welche der Empfänger durch plötzliche und unwiderstehliche Wirkung des Offenbarungsgeistes zu hören oder zu schauen bekommt. Der Mensch verhält sich der

ἀποκάλυψις gegenüber nur passiv, empfangend, während bei der σοφία und γνῶσις ein selbstthätiges Reflektiren und Anschauen, wenn auch auf Grund des erleuchtenden Gottesgeistes, stattfindet; und während diese sich auf allgemeine religiöse Wahrheiten beziehen, sind es in der Prophetie bestimmte Gegenstände übersinnlicher Art, welche, der natürlichen Wahrnehmung unerkennbar, auf wunderbare Weise, plötzlich und unvermittelt, dem Bewusstsein des Propheten sich enthüllen; wir könnten also das prophetische Bewusstsein ein nicht durch Zeit und Raum gebundenes Hellsehen nennen. Bald sind es zukünftige Dinge, die sich auf die Entwickelung und Vollendung des Reiches Gottes beziehen (die „Mysterien“ der Eschatologie, (I Kor. 15, 51) oder wenigstens mit dem Schicksal der Gemeinde in Zusammenhang stehen (Act. 11, 28), bald die Wunderwelt des Himmels (II Kor. 12, 1—4), bald das Innere des Menschen, die Gedanken der Herzen, das Schuldbewusstsein des Gewissens der Sünder, was sich dem hellsehenden Auge des Propheten erschliesst; letzteres hebt Paulus I Kor. 14, 25 besonders hervor als diejenige Wunderwirkung des Geistes, wodurch die Ungläubigen den unwiderstehlichen Eindruck vom Dasein Gottes in der Gemeinde erhalten. Wir können also nicht bezweifeln, dass solches prophetische „Gedankenlesen“ in der ältesten Gemeinde wirklich öfters vorgekommen ist, was auch nach der Erzählung Act. 5, 1—11, gleichviel welchen direkt geschichtlichen Werth man ihr zuschreiben möge, jedenfalls vorauszusetzen ist. Endlich ist noch an solche „Offenbarungen“ zu erinnern, welche im Leben des Apostels selbst eine entscheidende Bedeutung hatten: die Offenbarung Christi auf dem Weg nach Damaskus, die Offenbarung, welche ihn zur Reise nach Jerusalem (Gal. 2, 1) bewog, das Gesicht, das ihn nach Macedonien rief (Act. 16, 9). In diesen Fällen liegt die Vermuthung nahe, dass die Offenbarung, wie plötzlich und scheinbar unvermittelt sie eintreten mochte, doch vorbereitet war durch vorhergehende und theilweise unbewusst sich vollziehende Gemüths- und Vorstellungsprozesse, die ihre entscheidende Lösung dann eben in der Offenbarung fanden. Die Möglichkeit einer gewissen Vorbereitung der prophetischen Offenbarung ergibt

sich auch aus der Mahnung I Kor. 14, 39: ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν; lässt sich auch der wirkliche Eintritt derselben nicht machen, sondern nur empfangen, so kann doch der Mensch sich in eine solche Seelenverfassung versetzen, in welcher er für dieselbe empfänglicher ist als sonst.

Das γλώσσῃ oder γλώσσαις λαλεῖν, ein in der Urkirche hochgeschätztes und sehr häufiges, aber schon im 2. Jahrhundert nicht mehr aus Erfahrung gekanntes Charisma, war nach der Beschreibung in I Kor. 14 ein monologisches Reden in ekstatischem Zustand, unverständlich für gewöhnliche Zuhörer, erst der Deutung bedürftig, um zur Erbauung der Gemeinde zu gereichen, ohne diese Deutung für die Gemeinde gänzlich unfruchtbar, aber erbaulich für den also Redenden selbst, erbaulich nemlich wohl in dem Sinn, wie der Erguss eines lebhaften Gefühls für den Fühlenden überhaupt Bedürfniss und Genuss ist. Das Ekstatische dieses Redens ist dadurch bezeichnet, dass es nach v. 14 f. ohne Vermittelung des νοῦς d. h. des verständigen Bewusstseins nur im Geiste, im unmittelbaren Gefühlsleben vorging, wobei also der Redende den Eindruck eines Bewusstlosen, seiner selbst nicht Mächtigen, von einer fremden Macht Ergriffenen und nur mit der Zunge als dem Werkzeug des bewusstlosen Geistes, nicht mit dem selbstbewussten Ich Thätigen machte. Was auf diese Weise geredet wurde, scheint verschiedener Art gewesen zu sein, wie denn der Apostel von γένη γλωσσῶν spricht; vielleicht das einemal blosse unartikulirte Seufzer (v. 9: μὴ εὔσημον λόγον, vgl. Röm. 8, 29), ein andermal abgerissene Worte hymnologischer Art (vgl. Röm. 8, 15), die als Fragmente eines Gebets mit einem Psalm eine gewisse Aehnlichkeit haben mochten, gleichwohl keinen bestimmten Sinn ergaben, so dass die Gemeinde, wenn sie auch merkte, dass es eine Lobpreisung Gottes sei, was der Zungenredner ausdrücke, doch nicht mit einzustimmen oder responsorisch das Amen darauf zu sprechen im Stande war (v. 16). Es begreift sich, dass ein solches Wesen so wenig erbaulich auf die Anwesenden wirken konnte, dass es vielmehr den unheimlichen Eindruck von Geistesverwirrung, Wahnsinn hervorbrachte und jedenfalls die Ordnung der gottesdienstlichen

Versammlung störte, auch Draussenstehenden eher Grund zu Spott und Lästerung als zur Bekehrung gab (v. 23 f.). Daher verlangt der Apostel, ohne übrigens diese Gabe gering zu schätzen, der er vielmehr sich selber auch mit Dank gegen Gott rühmte, gleichwohl im Interesse des gemeinen Besten, dass sie in der Gemeindeversammlung nur dann zum Worte kommen soll, wenn der Zungenredner selbst oder ein Anderer im Stande sei, das so ekstatisch Geredete in verständliche Rede zur Erbauung Aller zu übertragen (v. 27. 28). Diese Auslegung wird auch wieder als besondere Gabe aufgezählt, wohl darin bestehend, dass man sich in das Gefühlsleben eines Andern, auch ohne dass dasselbe in klaren Worten sich ausspricht, hineinfühlen kann und dasselbe in entsprechende Worte zu kleiden versteht. Durch diese Auslegung des Zungenredens geht dann der Gefühlserguss des Einzelnen über in die Gefühlsstimmung der versammelten Gemeinde, so dass aus dem ekstatischen Monolog ein responsorischer Dialog zwischen dem Sprecher und der Gemeinde wird (v. 16) — worin man den Anfang einer kirchlichen Liturgie finden könnte.

Alle diese Gnadengaben oder Wunderwirkungen des Geistes hat Paulus schon in den ältesten Gemeinden vorgefunden und ihre Wiederholung in seinen heidenchristlichen Gemeinden galt ihm als thatsächlicher Beweis für das Dasein des Christusgeistes in ihnen und für die Nähe des Christusreiches. Diese religiöse Ansicht theilte Paulus mit der ganzen Urgemeinde, das Neue aber war bei ihm, dass er diese Wunder des Geistes, welche man sonst nur als „Zeichen“ anstaunte, unter sittlich-teleologischem Gesichtspunkt beurtheilte, dass er nach ihrem Zweck fragte und diesen in der Erbauung der Gemeinde fand. Damit hatte er einen Massstab zur Schätzung des relativen Werths der einzelnen Gaben, welche von der herkömmlichen weit abwich. Während man sonst, zumal in Korinth, das Zungenreden, worin das Wunderbare am augenfälligsten auftrat, ebendarum am höchsten schätzte, stellte er dieses wegen seiner „Fruchtlosigkeit“ für die Gemeinde hinter den andern Gaben zurück. Und während die Korinther über dem Streit um den Werth der

Charismen sich entzweiten, stellte er als die höchste aller Geistesgaben die Liebe hin, welche auch den anderen allen erst ihren Werth verleiht (I Kor. 13)*).

Das Herrnmahl.

Wenn der Apostel I Kor. 10, 16 den Kelch der Segnung eine „Gemeinschaft (κοινωνία) des Blutes Christi“, das Brod, das wir brechen, eine „Gemeinschaft des Leibes Christi“ nennt, so werden wir dieses als Abkürzung zu nehmen haben für: Mittel der Gemeinschaft, Bindemittel, Verband; welcher Art diese Verbindung sei, sagen die Worte unmittelbar nicht, ergibt sich aber aus dem Zusammenhang. Die Verbindung mit Blut und Leib Christi durch's Trinken und Essen beim Herrnmahl wird im Zusammenhang der Stelle als analoges Gegentheil von der Verbindung hingestellt, in welche die vom Opferfleisch Essenden mit dem Opferaltar und dem, welchem er geweiht ist, treten: Israel mit Gottes Altar und mit Gott, die Heiden mit der Dämonen Altar und mit den Dämonen (v. 18, 20 f.). Nun ist klar, dass diese Gemeinschaft mit dem Altar und mit dem Wesen, dem er geweiht ist, keine andre sein kann als die der Zugehörigkeit, des persönlich Verbunden- und Gebundenseins durch faktische (im Symbol geschehene) Anerkennung der Oberhoheit**); eine Idee, welche in dieser ihrer allgemeinen

---

*) Vgl. Gunkel, a. a. O. S. 74—76. Sehr richtig bemerkt übrigens Gunkel, dass Paulus nicht um ihres Werthes willen auf den Geistesursprung einer Erscheinung schloss, sondern dieser ihm, wie Allen, einfach wegen des wunderbar geheimnissvollen Eindrucks derselben feststand. Er schloss: weil die Gaben vom πνεῦμα stammen, darum müssen sie auch einen des Geistes würdigen, also sittlichen Zweck haben. Die Umkehrung aber dieser Schlussfolgerung verfehlt gänzlich den Sinn des Paulus und der Urgemeinde.

**) „Theokratischer Konnex“, drückt es Meyer aus, Comm. z. d. St., der übrigens die κοινωνία sprachlich richtig, doch nicht erschöpfend erklärt, auch nicht sagt, warum sie auf Blut und Leib bezogen wird.

Form weder christlich noch jüdisch ist, sondern dem Volksglauben aller Völker, Religionen und Zeiten von jeher geläufig gewesen ist*); und eben darum, weil diese Idee eine allgemein bekannte und anerkannte war, konnte der Apostel sie in der prägnanten Weise bloss andeuten, ohne fürchten zu müssen, von seinen unmittelbaren Lesern missverstanden zu werden. Von wirklichem Genuss (sei es materiellem oder pneumatischem) des Blutes und Leibes Christi ist sonach an dieser Stelle nicht die Rede, doch freilich auch nicht bloss von einer Repräsentation des abwesenden Christus, sondern die eigentliche Meinung des Apostels ist wohl die, dass der Genuss des Herrnmahls mit dem Herrn selbst in mystischen Verband und realen Lebensrapport versetze, ebenso wie der Genuss vom heidnischen Opferfleische in einen solchen Rapport mit den Dämonen, wobei man deren Herrschaft unterworfen und deren Einflüssen ausgesetzt ist. Dieses mystische Element wird allerdings auch in der paulinischen Abendmahlsvorstellung um so mehr anzuerkennen sein, als es ja in der That der antiken Kultusidee durchgängig zu Grunde liegt; das Symbol ist hier gar nirgends blosses Symbol, sondern immer mystische Repräsentation, Medium eines realen Rapports mit dem wirklichen und wirksamen Kultusobjekt selbst. Wiefern findet aber durch's Essen und Trinken im Herrnmahle ein Verband gerade mit Blut und Leib Christi statt und nicht einfach nur mit Christo? Auch diess löst sich wohl durch die Analogie der Gemeinschaft des Altars, v. 18. Freilich kann sich die mystische Verbindung, die durch den Kultusakt hergestellt wird, eigentlich nur auf eine Person beziehen; aber auf die Person nach der Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit, wie sie durch die ihr zugehörige Sache angedeutet wird; so ist die Gemeinschaft mit dem Altar eine Gemeinschaft mit dem Gott, welcher hier seine Kultus- und Offenbarungsstätte hat; so auch ist die Gemeinschaft des Blutes und Leibes Christi eine Gemeinschaft mit

*) Ich erinnere an die griechische Sage, dass man durch Genuss einer Frucht der Unterwelt dieser verfällt; ebenso an die germanischen Volkssagen von Teufelsbündnissen, die durch Aneignung, Gebrauch oder Genuss von dämonischen Dingen besiegelt werden.

Christus nicht überhaupt, sondern ganz speciell mit ihm nach der Bestimmtheit, welche durch sein (vergossenes) Blut und durch seinen gebrochenen Leib angezeigt wird, also kurz eine Verbindung mit Christo als dem gekreuzigten Erlöser, also wesentlich dasselbe, was auch durch Glaube und Taufe bewirkt wird. Dass dieser Gedanke aber hier gerade so und nicht anders ausgedrückt wurde, war durch die Symbolik von Brod und Wein nahegelegt und durch die Einsetzungsworte Jesu selbst gefordert. Für die Ansicht*), dass unter *σῶμα τ. Χοῦ* in v. 16 nicht der eigentliche Leib, sondern der ethische d. h. die Gemeinde verstanden sei, scheint zwar die folgende Ausführung (v. 17: „ein Brod ist es, ein Leib sind wir Vielen, denn wir haben Alle Theil an dem einen Brod") so klar zu sprechen, dass wir, wenn wir nur diese Stelle zu beachten hätten, kein Bedenken tragen könnten, die *κοινωνία τοῦ σώματος* v. 16 von der Gemeinschaft oder dem Theilhaben der Geniessenden an dem mystischen Leib Christi oder an der Gemeinde zu verstehen. Aber bedenklich macht uns hiergegen der Blick auf die unten zu besprechende Stelle 11, 24—27, wo die Worte: *τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* nothwendig von dem eigentlichen Leib Christi als dem für uns gebrochenen oder in Tod gegebenen verstanden werden müssen, gleichviel ob man mit einigen Handschriften *κλώμενον* oder *διδόμενον* hinzuliest oder nicht; das bei Lucas (22, 19) hinzugefügte *διδόμενον* erklärt jedenfalls den Sinn des *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* ganz richtig. Auch in 11, 27 lässt die Zusammenstellung von *σῶμα* und *αἷμα τοῦ κυρίου* keinen Zweifel über den eigentlichen Sinn von *σῶμα* zu. Mit Rücksicht darauf erscheint die Deutung doch gerathen, dass auch in 10, 16 Paulus zunächst an den eigentlichen Leib als Objekt der Tödung am Kreuz gedacht habe, dass also *κοινωνία τοῦ αἵματος* und *κοινωνία τοῦ σώματος* beide denselben Gedanken der Genossenschaft des Todes Christi besagen sollen. Sicher aber

*) Von Baur (N. Tle Theol. S. 201) vermuthungsweise geäussert, von Weizsäcker, a. a. O. S. 598, bestimmt behauptet, auch in Bezug auf 11, 24 ff. Letzteres halte ich für unmöglich, wogegen sich über 10, 16 allerdings streiten lässt, was richtiger sei.

ist, dass ihm dieser Gedanke: Genossenschaft des sterbenden Leibes oder leiblichen Sterbens Christi unmittelbar überging in den andern: Genossenschaft des lebendigen Leibes d. h. der Gemeinde Christi (12, 27). Er fügt daher v. 17 zu der Gemeinschaft zwischen dem Christen und Christus die der Christen unter einander hinzu, und zwar so, dass die letztere, welche als Tischgemeinschaft der Gemeindeglieder eine unmittelbare Erfahrungsthatsache ist, den Erkenntnissgrund und Beweis bildet für erstere, welche nicht in die äussere Wahrnehmung fallen kann; in der Einheit der Gemeinde, wie sie im gemeinsamen Genuss des Herrnmahls einen faktischen Ausdruck findet, kommt die gemeinsame Angehörigkeit Aller an den Einen Herrn, den gekreuzigten Christus, zur Erscheinung. Nicht (wie es oft ausgedrückt wird), dass das Herrnmahlsbrod ein absonderliches Brod sei, will v. 17 besagen; sondern, dass das Essen von dem Brod des Herrnmahls ein Akt der Verknüpfung mit Christo sei, soll damit erwiesen werden, dass es offenkundig ein Akt der Verknüpfung der Christen unter einander ist, welche letztere ja nur „in Christo", in dem einigenden Geist Christi ihren Realgrund haben kann. So kommt diese Stelle auf's genauste mit 12, 13 überein, wo die beiden dort auf v. 16 und 17 vertheilten Momente zusammengefasst sind in dem prägnanten Ausdruck: *πάντες εἰς ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν*, denn diess *ἓν πνεῦμα* ist der Geist Christi und der der Gemeinde als des Leibes Christi zugleich.

Zu diesem, mit den sonstigen Grundgedanken des Paulinismus ganz übereinstimmenden Ergebniss der Stelle I Kor. 10, 16 fügt auch die andere klassische Stelle nichts andersartiges hinzu: I Kor. 11, 23 ff. Nachdem hier der Apostel die Einsetzung des Herrnmahls, wie er sie von Christus herrührend durch irgendwelche (menschliche) Vermittelung überkommen hatte, erzählt hat, fügt er als eigene Nähererklärung des *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* hinzu, dass die jedesmalige Feier dieses Mahls eine thatsächliche Verkündigung des Todes des Herrn sei (*καταγγέλλετε* Indic., nicht Imper.), was wir gewiss nicht bloss in dem leeren Sinn einer Verkündigung jener historischen Thatsache, sondern in dem religiösen Sinn eines Bekenntnisses zu jener Thatsache und einer Anerkennung

ihrer Bedeutung für den Glauben zu fassen haben. Auch hier also kommt die Bedeutung der Feier auf das Gleiche hinaus, wie nach der vorigen Stelle: der Angehörigkeit an den gekreuzigten Erlöser immer wieder einen thatsächlichen Ausdruck und eine neue Befestigung in einer symbolisch-mystischen Handlung zu geben. Aber von irgendwelchem Genuss des gegenwärtigen Leibes und Blutes Christi ist in der ganzen Stelle nichts gesagt: wäre das die Meinung des Apostels gewesen, warum hätte er dann in der ganzen Stelle nicht ein Mal das entscheidende Wort ausgesprochen, sondern immer ganz einfach von einem Essen des Brods und Trinken des Kelchs gesprochen? Wenn aber der dieses Brod und diesen Wein unwürdig Geniessende eine Schuld gegen Leib und Blut Christi auf sich ladet, weil er den Leib Christi nicht beurtheilt (bedenkt, in Erwägung zieht): so muss dabei nicht gerade die Voraussetzung sein, dass dieser Leib mitgenossen werde oder sonst gegenwärtig sei; vielmehr besteht die Verschuldung einfach schon darin, dass der gedankenlos Geniessende das, worauf sich die äussere Handlung bezieht, nicht auch wirklich in ernster Andacht sich vergegenwärtigt: die Tödung des Leibes Christi; die andachtslose Feier ist von selbst schon eine Profanation des Heiligen, auf was sich die Feier bezieht. — Uebrigens lag die Versündigung der Korinther, welche der Apostel hier rügt, nicht bloss im Mangel der schuldigen Pietät gegen den Erlöser, dessen Tode die Erinnerungs- und Bekenntnissfeier galt, sondern auch zugleich im Mangel der schuldigen Liebe gegen die Gemeinde, indem das Mahl, statt als Liebesmahl die Einheit und Gleichheit der Gemeinde im Herrn darzustellen, vielmehr Anlass gab zu lieblos-hochmüthiger Absonderung der Reichen und Beschämung der Armen, also zur Spaltung der Gemeinde, v. 20 ff. Auch diess erinnert uns wieder daran, dass die Idee des Herrnmahls beides zugleich ist: Ausdruck der Glaubensgemeinschaft mit Christo und der Liebesgemeinschaft der Christen unter einander.

Socialethische Verhältnisse.

Für sein Verhalten zu den weltlichen Gesellschaftsformen ist bei Paulus wie bei der ältesten Christenheit überhaupt die eschatologische Stimmung massgebend gewesen. Die Erwartung der baldigen Parusie Christi zur Aufrichtung seines himmlischen Reiches liess ein positives Interesse für Umgestaltung des weltlichen Gesellschaftslebens durch das christlich-sittliche Prinzip nicht aufkommen. Auf den Gebieten des politischen, socialen und Familienlebens gieng das Absehen des Apostels nur darauf, dass die Christen die vorhandenen Ordnungen in ihrem Bestand anerkennen, nicht verletzen, sich ihnen passiv unterwerfen, aber sowenig wie möglich sich aktiv damit befassen und dadurch in ihrer Bereitschaft für die Parusie Christi sich behindern lassen sollten. Der christliche Idealismus des Apostels verhielt sich zum Weltleben noch erst negativ, indifferent und passiv, das Bestehende tolerirend und die innere persönliche Freiheit wahrend, eine positive sittliche Werthschätzung und eine Aufgabe der thätigen Sorge für sittliche Gestaltung der Gesellschaftseinrichtungen lag ihm noch fern.

Dem Staat gegenüber werden die römischen Christen (Röm. 13) zum Gehorsam gegen jede bestehende Obrigkeit als gegen eine göttliche Ordnung ermahnt. Da diese Ordnung zum Schutze des Guten und zur Bestrafung des Bösen von Gott eingesetzt sei, so soll der Christ ihr nicht bloss aus Furcht, sondern um des Gewissens willen unterthan sein, Ehrerbietung erweisen, Steuern zahlen, kurz er soll sich als friedlicher, ruhiger Bürger verhalten. Aber die weltlichen Gerichte in Fragen um Mein und Dein anzurufen verbietet Paulus den Korinthern (I Kor 6, 1—8), weil es der Christen nicht würdig sei, dass sie, welche Welt und Engel zu richten haben werden, sich von Ungläubigen Recht sprechen lassen; sie sollen nicht Recht suchen bei den Ungerechten, sondern lieber sich Unrecht gefallen lassen. Diese passive Tugend des Duldens, die dem Unrecht nicht widersteht (vgl. Matth. 5, 39: *μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ*), sondern auf das eigene Recht verzichtet, war das äusserste Gegentheil des antiken

Tugendbegriffs, zu welchem in erster Linie die tapfere Geltendmachung des eigenen Rechts gehörte; so gewiss dieser Rechtssinn eine specifisch politische Tugend war, so gewiss war der urchristliche Grundsatz des Unrechtduldens wenig geeignet, den Sinn für staatliche Rechtsordnung und das Interesse an thätiger Betheiligung am staatlichen Leben zu fördern. Die Höherschätzung der kirchlichen Ordnung gegenüber der staatlichen war daher im katholischen Christenthum die natürliche Konsequenz dieser urchristlichen Denkweise; erst in der Reformation hat das germanische Gefühl für das Recht der Persönlichkeit auch die selbständige Würde der staatlichen Rechtsordnung zur Geltung gebracht und damit die passive Ethik des Urchristentums wie die kirchliche des Mittelalters ergänzend umgebildet.

Konsequent dem Grundsatz des Unrechtduldens urtheilt Paulus auch über die Sklaverei, dass der Christ sie als ein bestehendes Verhältniss anerkennen soll, als eine der verschiedenen Formen weltlichen Berufslebens, welche durch die Berufung zur Gemeinde Christi nicht geändert werden sollen I Kor. 7, 20 ff.: „Jeder bleibe in dem Berufe, darin er (zum Christenthum) berufen worden ist: bist du als Sklave berufen, so mache dir darum keine Sorge, sondern, wenn du auch frei werden könntest, bleibe es um so lieber! Der im Herrn berufene Sklave ist ein Gefreiter des Herrn. Hinwiederum der als Freier Berufene ist Christi Sklave. Ihr seid theuer erkauft: werdet nicht der Menschen Knechte! Zu welchem Berufe Jeder berufen ist, darin bleibe er in Gott“ (d. h. in seinem christlichen Verhältniss zu Gott). Diese Argumentation ist für Paulus ebenso bezeichnend, als für uns paradox. Wir würden eher schliessen, dass die Christen, weil sie Christi theuer erkauftes Eigenthum sind, ebendarum keines Menschen Eigenthum sein dürfen, dass also die in der religiösen Gottangehörigkeit beruhende christliche Würde der Persönlichkeit das Sklavenverhältniss als ein mit dieser Würde streitendes ausschliesse. Aber Paulus folgert das Gegentheil: weil der christliche Sklave in seinem religiösen Selbstbewusstsein sich als frei wisse, so könne es ihm gleichgültig sein, ob er seiner äusseren Lebensstellung nach Sklave oder Freier sei; nur die religiöse Unfreiheit oder Menschenknechtschaft

in Sachen des Glaubens sei unverträglich mit der Zugehörigkeit zum Herrn Christus, aber nicht die äussere oder sociale Knechtschaft, die mit dem Glauben oder der religiösen Christusangehörigkeit nichts zu schaffen habe. — Wer mit historischer Unbefangenheit zu urtheilen vermag, der wird diese Beschränkung auf den religiösen Idealismus des inneren Bewusstseins und diese Ablehnung der praktischen Konsequenzen für das äussere sociale Leben zwar wohl erklärbar finden — denn was sollte aus den Anfängen des Christenthums werden, wenn es sofort mit socialen Neuerungstendenzen hervorgetreten wäre? — aber doch zugleich darin einen abstrakten Dualismus zwischen Innerem und Aeusserem, Religiösem und Weltlichem erblicken, welcher mit der Zeit so gewiss überwunden werden musste, als das Christenthum die Bestimmung hatte, auch das äussere Weltleben dem religiös-sittlichen Princip der Gotteskindschaft entsprechend umzugestalten und Gottes Reich und Recht nicht erst von einer transscendenten apokalyptischen Zukunft zu erwarten, sondern schon in der diesseitigen wirklichen Welt zu realisiren.

Auch für die rechte christliche Würdigung des Ehe- und Familienlebens enthält zwar die paulinische Ethik die fruchtbarsten Keime schon durch die centrale Bedeutung, welche sie der Liebe zuerkennt, dann durch den Gedanken, dass in Christus auch Mann und Weib eins, das Weib also in der höchsten, der religiösen Lebensbeziehung von ebenbürtiger persönlicher Würde sei, wie der Mann. Aber die Konsequenzen hieraus sind auch auf diesem Gebiete noch nicht gezogen. Nach I Kor. 7, 1 f. 26—40 hielt Paulus die Ehe zwar für erlaubt, ja unter Umständen für nöthig, zur Verhütung von Unzucht, aber abgesehen von diesem relativen Nutzen zur Abwehr von Schlimmerem hat er ihr keinen eigenthümlichen sittlichen Werth beigelegt, sondern hat das ehelose Leben unter der Voraussetzung, dass Einer die Gabe der Enthaltsamkeit besitze, für vorzüglicher erklärt, weil es ausschliesslicher, als das eheliche, dem Dienste des Herrn sich weihen könne; die Ledige sorge für des Herrn Sache, auf dass sie heilig sei an Leib und Geist, die Verheirathete dagegen sorge für die Weltdinge, wie sie dem Mann gefalle. Paulus sah also in den Sorgen und Pflichten des ehelichen

Lebens etwas Weltliches, was von der ganzen Hingabe an den Herrn abziehe; eine Ansicht, welche in der katholischen Höherschätzung der Virginität über dem ehelichen Leben sich erhalten hat. Hierin ist also die protestantische Ethik über Paulus hinausgeschritten, indem sie dessen Prinzip konsequenter durchführte, dass wir alles unser irdisches Thun zu einem Gottesdienste gestalten können und dass nichts an sich unrein sei, wofern es in Glauben und Liebe gethan und genossen werde. Die paulinische Beurtheilung des ehelichen Standes als eines minder heiligen, weil weltlichen Lebens, war die Folge jenes Dualismus von Fleisch und Geist, welcher nebst dem Grundsatz des Unrechtduldens die ursprüngliche extreme Spannung des christlichen Gegensatzes gegen den Naturalismus der heidnischen Weltanschauung zum schärfsten Ausdruck bringt. In allen diesen socialethischen Beziehungen ist der germanische Protestantismus nicht eine Rückkehr zum Urchristenthum, sondern eine gründliche Abweichung von demselben gewesen, aber eine principiell berechtigte Abweichung, eine höhere und reinere Entwicklungsstufe, eine Vervollkommnung des Urchristenthums ebensogut wie des Katholicismus.

Siebentes Capitel.

Wege und Ziele des Heilsplanes.

Gegenstand der christlichen Weisheit und Erkenntniss ist, wie wir oben (S. 246) sahen, der göttliche Heilsplan, wie er sich in der Geschichte entfaltet und in der Zukunft vollendet. Paulus hat in beiden Beziehungen, sowohl in der Ansicht von der zukünftigen Heilsvollendung, als auch namentlich in der Betrachtung der geschichtlichen Heilswege neue Bahnen eingeschlagen und aus der Tiefe des christlichen Bewusstseins so originale und tiefsinnige Anschauungen ausgesprochen, dass man ihn den Begründer einer christlichen Geschichtsphilosophie nennen kann. Den Anlass dazu gab ihm der Anstoss, welchen man von jüdischer und judenchristlicher Seite an den thatsächlichen Folgen der Heidenmission genommen hatte, an dem unverhältnissmässigen Ueberhandnehmen der Heiden in der Christusgemeinde beim Zurückbleiben der Juden. Dass in der messianischen Gemeinde die Kinder Abraham's nur eine verschwindende Minorität gegenüber den bisher den göttlichen Verheissungen ferngestandenen Heiden bilden sollen, während doch alle Propheten sich die zukünftige Heilszeit wesentlich innerhalb der theokratischen Schranken gedacht hatten, so dass Israel der Grundstamm und die herrschende Mehrzahl wäre, die Heiden nur als Gäste und Beisitzer geduldet sein würden: diese Verkehrung dessen, was sie nach der Schrift für den göttlichen Heils-

rathschluss gehalten hatten, konnten sich die Judenchristen nicht zurechtlegen, und es war dieser Punkt kaum weniger als die paulinische Lehre vom Kreuz Christi als dem Ende des Gesetzes ihnen ein peinliches Aergerniss. Dem gegenüber hatte der Apostel zu zeigen, dass die göttliche Gnade wie die alleinige Ursache der Beschaffung des Heils, so auch die alleinige und souveräne Herrin über die Berufung zum Heil sei, dass also die Zusammensetzung der Gemeinde durch Berufung ihrer Glieder aus Heiden und Juden auf freier Wahl der Gnade beruhe. So wurde der Apostel durch das Bedürfniss, die thatsächliche Zusammensetzung der Gemeinde gegenüber der vermeintlichen Prärogative des alten Bundesvolks zu rechtfertigen, auf seine Lehre von der Gnadenwahl geführt. Diese Lehre ist gleichsam der Schlussstein, in dem das eigenthümlich paulinische System sich noch einmal zusammenfasst, und entspricht so genau jener andern specifisch paulinischen Lehre, die wir den Grund- und Eckstein des Systems nennen könnten: der Erlösung vom Gesetz durch den Tod Christi. Aber während das Recht der letzteren Lehre nur auf der Konsequenz der Theorie beruhte, so erhält jener Schlussstein des Systems seine hohe Bedeutung dadurch, dass in ihm die Theorie zugleich auf die thatsächliche Wirklichkeit sich stützt.

Die Heilswege der erwählenden Gnade.

Der faktische Gang der Dinge in der überwiegenden Bekehrung der Heiden vor den Juden war, wie schon bemerkt, den letztern (auch dem Christ gewordenen Theil) um so anstössiger, als er im direkten Widerspruch mit den göttlichen Verheissungen zu stehen schien. Diesem Anstoss, als ob durch die paulinische Heidenmission und ihren gesegneten Erfolg das Wort Gottes mit seinen Verheissungen für Israel aufgehoben sei, sucht der Apostel Röm. 9—11 zu begegnen.

Und zwar durch eine doppelte Nachweisung. Einmal durch die schroffe Polemik gegen die jüdische Anmassung, als ob Israel ein Vorrecht hätte auf die göttliche Gnade — es hat sowenig als irgend ein Mensch ein Recht auf dieselbe, da vielmehr die göttliche Gnade unbedingt von allem Menschlichen schlechthin frei ist im Erwählen und Verwerfen (Cap. 9). Sodann aber auch durch die irenische Vertröstung auf einen versöhnenden Abschluss des jetzigen Missklangs, indem die Israel zum grösseren Theil widerfahrene Verblendung doch nur eine temporäre sei, welche die endliche Erfüllung der Gnadenverheissung an Israel als Volk nicht ausschliesse (Cap. 10 und 11).

Zunächst beweist der Apostel aus der alttestamentlichen Geschichte, dass die göttlichen Verheissungen von Anfang nicht an die natürliche Abstammung von Abraham, also an die äusserliche Volksangehörigkeit geknüpft gewesen seien, sondern ganz unabhängig davon rein nur Sache der freien Wahl. So war unter den verschiedenen leiblichen Kindern Abraham's nur das Kind der Verheissung, Isaak, auch Träger der Verheissungen, die dem Samen Abraham's gegeben waren und Stammvater derer, welche Gottes Söhne d. h. Gottesangehörige, Glieder der Theokratie sein sollten. Ebenso war es wieder bei dessen zwei Zwillingssöhnen: nur der Eine, Jakob, also gerade der Geringere, Nachgeborene (wodurch eben der göttliche Vorsatz als ein frei — ohne Rücksicht auf menschliche Bedingungen — wählender, als *κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις*, dargethan werden sollte), wurde zum Träger der Verheissungen auserkoren, und zwar diess, ehe er geboren war, also ehe von irgend einem persönlichen Verdienst die Rede sein konnte; der Grund lag in keiner Beziehung auf Seiten der betroffenen Brüder, sondern ganz nur in Gott, der nun einmal den Einen liebte und den Andern hasste (9, 6—13). Dass aber Gott dazu das volle Recht hat, bezeugt er selbst nach beiden Seiten hin: was die Freiheit des *ἀγαπᾶν* betrifft, in den Worten, die er zu Mose sagt: „Wem immer ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wess immer ich mich erbarme, dess erbarme ich mich“, was aber die Freiheit des *μισεῖν* betrifft, durch das Wort an Pharao: „Eben dazu habe ich dich auftreten lassen, um an dir, nemlich durch dein Verderben meine Macht zu

erzeigen.“ Daraus folgt, dass, ob ein Mensch Erbarmung von Gott erlange oder nicht, nicht von seinem eigenen Wollen und selbständigen Streben („Laufen“) abhängt, sondern ganz nur vom Willen Gottes, der in Beidem gleichsehr ein unbeschränkter Wille ist, ob er sein Erbarmen Jemand zuwendet oder Einen in diejenige geistige Verfassung versetzt, wo er nicht Gegenstand der Liebe, sondern des Zorns Gottes ist („verstockt“, σκληρύνει). Freilich liegt hierbei der Einwurf nahe, dass bei derartiger Unbeschränktheit göttlicher Willensbestimmung die menschliche Freiheit und damit auch Verantwortlichkeit aufgehoben sei. Und was sagt darauf der Apostel? Weit entfernt, diesen Einwurf, den er sich selbst macht, durch sein in solchen Fällen gewöhnliches μὴ γένοιτο! zurückzuweisen, gibt er ihn vielmehr stillschweigend zu und schlägt einfach alles weitere Fragen und Rechten nieder durch die kühnste Konsequenz seiner in ihrer Einseitigkeit grossartigen religiösen Betrachtungsweise. Er schweigt alles menschliche Rechten durch die Verweisung auf die unbedingte Abhängigkeit des Menschen von Gott, die er nicht strikter hätte ausdrücken können, als durch das Bild vom Töpfer und seinem Topf. Wie das Gebilde, was es ist, nur durch den Willen seines Bildners geworden ist, und dieser die freie Macht hat, aus einem und demselben Stoff Gefässe mit ehrenhafter und andere mit unehrenhafter Bestimmung zu formen, so auch ist der Mensch, was er in religiös-sittlicher Beziehung ist, nur durch Gott und darf sich nicht beklagen, wenn er etwas Schlechtes geworden ist, weil es ja Gott unbedingt freisteht, aus demselben Stoffe der menschlichen Natur die Einen zu Trägern seiner Erbarmung mit dem Endzweck ihrer Verherrlichung, die Andern zu Trägern seines Zorns mit dem Endzweck ihres Verderbens auszuprägen. Aber (dieser weitere Einwurf ist zwar nicht ausgesprochen, schwebt aber deutlich dem Apostel als Motiv des Folgenden vor) was kann denn Gott überhaupt für einen Grund dazu haben, Menschen zu Trägern seines Zorns mit der Bestimmung des Untergangs zu machen? Als nächste Antwort darauf liesse sich denken: er wollte seinen Zorn erzeigen und seine Macht kundthun; der Grund solchen göttlichen Thuns läge also in dem Zweck, seine ausnahmslose Heiligkeit, welche das Böse schlechthin

(welchen Ursprung es haben möge) vernichtet, und seine unbeschränkte Selbstherrlichkeit, die, ohne nach Jemandem zu fragen, thun kann, was sie will, zu offenbaren. Allein es scheint, der Apostel habe, indem er diess sagen wollte, selbst gefühlt, dass dieser Zweck doch noch kein genügender Grund zur Erklärung des der göttlichen Barmherzigkeit so bedenklich widersprechenden Thuns sei; wie aber, wenn das der Barmherzigkeit scheinbar Widersprechende gerade zu desto glänzenderer Erweisung derselben dienen sollte? Wirklich ist es diese kühnste Spitze der Prädestinationslehre, in welcher die Dialektik des Apostels v. 22 f. sich zuspitzt: „Wie aber? wenn Gott, indem er den Zorn erzeigen und die Macht kundthun wollte, (nicht bloss gemacht, v. 21, sondern sogar) getragen hat mit vieler Geduld Zorngefässe, die, zum Verderben zugerichtet, zugleich auch in der Absicht, damit er den Reichthum seiner (gnadenvollen) Majestät an Barmherzigkeitsgefässen, die er zur Herrlichkeit vorbereitet hat, kundthue?“ Es sind hier — und diess macht die Konstruktion verwickelt, so klar auch der Gedanke ist — zweierlei Motive des prädestinatianischen Thuns Gottes in einander verschlungen: 1) das allgemeinere, das sich auf die Zorngefässe nur als solche und nur auf ihr Dasein, resp. ihr durch Gott Zugerichtetwordensein bezieht (*θέλων ἐνδείξασθαι — δυνατὸν αὐτοῦ*) — Offenbarung der Heiligkeit und unbeschränkten Macht Gottes; 2) ein specielleres, das sich auf die Zorngefässe in ihrem Verhältniss zu den Barmherzigkeitsgefässen, ebendamit auch nicht bloss auf ihr Entstehen, sondern zugleich auf ihr Zusammenbestehen mit diesen bezieht, das also auch in der schonenden Erhaltung (*ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ*) der Zorngefässe sich äussert: *καὶ ἵνα — δόξαν*, Offenbarung der Barmherzigkeit, welcher auch das Uebel doch wieder als Mittel zum Guten dienen muss.

Man hat sich an der Härte dieser Ansicht oft gestossen und daher allerlei Abschwächungsversuche angebracht. Zuvörderst meinte man aus dem passivum *κατηρτισμένα* ein reflexivum machen zu können: die sich selbst zum Verderben zugerichtet hatten; wort- und kontextwidrig! das *κατηρτισμένα* entspricht zu genau dem *ἃ προητοίμασεν* im folgenden und *ποιῆσαι — εἰς ἀτιμίαν* im vorhergehenden Vers, als dass es

nicht ebenfalls Gott zur aktiven Ursache haben sollte; und ist es denn nicht eben die Absicht des ganzen Abschnitts 14—23, zu beweisen, dass ebenso das *μισεῖν* wie das *ἀγαπᾶν*, das *σκληρύνειν* wie das *ἐλεεῖν* Sache der freien göttlichen Willensbestimmung sei? Jede Einmischung von subjektiver menschlicher Ursächlichkeit in diesem Zusammenhang ist eine Entstellung des Sinns, der durch das konsequent durchgeführte Bild vom Töpfer und Topf die menschliche Ursächlichkeit ausschliesst. Man hat nun zwar die Beweiskraft dieser Analogie dadurch in Abrede gezogen, dass man die vv. 22 f. als Gegensatz zu den vv. 20 f. fasste, als ob der Apostel sagen wollte: In abstracto zwar hat Gott das absolute Recht dem Menschen gegenüber, wie der Töpfer gegenüber dem Topf, aber (*δέ* v. 22) in concreto hat er von diesem Recht doch nicht Gebrauch gemacht, vielmehr Zorngefässe, die durch eigene Schuld des Unglaubens dem Zorn Gottes verfallen und zum Verderben reif waren, mit grosser Langmuth getragen, um sie zur Busse zu führen. Aber das ist doch wohl mehr untergelegt als ausgelegt! Dass *κατηρτισμένα εἰς ἀπ.* nicht heisst: „durch eigene Schuld zum Verderben reif", sondern: zum Verderben zugerichtet, sc. von Gott, haben wir eben gesehen; und dass die Absicht des *ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ* nicht in der Erweisung der Gnade an den Zorngefässen selbst (durch ihre Bekehrung) liegt, sondern gerade im Gegentheil in der Erweisung der Gnade an den Andern, den auserwählten und vorausbereiteten Barmherzigkeitsgefässen, sagt v. 23 mit aller Deutlichkeit*).

*) Bei dieser Argumentation 9, 19—23 haben dem Apostel unverkennbar die Stellen der Sap. Sal. 12, 8—22 und 15, 7 vorgeschwebt. Aus letzterer entnahm er das Bild vom Töpfer, welches dort zwar in anderer Beziehung gebraucht ist; in der ersteren aber finden sich wesentlich dieselben Gedanken von der schonenden göttlichen Langmuth gegen Verworfene, welche zur desto grösseren Verherrlichung der richtenden Macht des souveränen Herrn gegen seine Feinde und zugleich zur Erweisung seiner Barmherzigkeit gegen seine auserwählten Kinder dienen soll. Natürlich versteht der Verfasser, an jüdischem Selbstgefühl hinter den ebenso lehrenden Pharisäern nicht zurückstehend, unter den Erwählten die Juden und unter den Verworfenen die Heiden. Paulus hat den allgemeinen Gedanken festgehalten, aber mit umgekehrter Beziehung auf Juden und

So wenig also will der Apostel in den vv. 22 f. das Vorhergesagte zurücknehmen, dass er vielmehr hier die bisherige Dialektik zu ihrer abschliessenden Spitze fortführt. Aber eben in diesem Abschluss biegt die geistvolle Dialektik ihre schroffste Spitze auch wieder um. Die Härte des Gedankens, dass Gott Zorngefässe zugerichtet hätte nur zur Erweisung seines Zornes und seiner Macht, wird dadurch gemildert, dass dieser Zweck nicht der einzige und letzte ist, sondern selbst wieder zum Mittel herabgesetzt wird für den Zweck der Barmherzigkeit. Damit ist nicht die abstrakte Macht und Heiligkeit, sondern die erbarmende Liebe als das Höchste im christlichen Gottesbegriff gesetzt, ihre Offenbarung als der allein absolute letzte Selbstzweck, dem die Offenbarung der Macht und der Heiligkeit als bloss relative oder Mittelzwecke untergeordnet sind. Ist aber einmal auf Seiten Gottes die Offenbarung der richtenden Heiligkeit oder des Zorns als das Relative und Untergeordnete gegenüber dem absoluten Selbstzweck der Liebesoffenbarung erkannt, so ist es ein sehr naheliegender, logisch nothwendiger Schluss, dass dieses innergöttliche Verhältniss auch in der diesseitigen Zeitlichkeit sich so reflektiren werde, dass die Verwirklichung des relativen Moments (Zorn) auch nur ein zeitlich-relatives, d. h. temporäres Mittel sei für das Endziel des absoluten Zwecks, für die Liebesoffenbarung, d. h. dass die Verstockung der Einen auch an diesen selbst nur ein temporärer Zustand sei, der zuletzt in allgemeiner Begnadigung enden werde. Dieser Gedanke, der in der Dialektik der vv. 22 f. eingewickelt ist, wird nun zwar hier vom Apostel noch gänzlich unberührt bei Seite gelassen; denn es ist ihm hier zunächst nur darum zu thun, gegenüber dem anmassenden Rechten der Juden das unbedingte Recht Gottes, ebensowohl im Verstocken als im Erbarmen seine souveräne Macht zu üben, in seiner allen menschlichen Trotz niederschmetternden Wucht geltend zu machen. Aber was er hier in grossartiger Einseitigkeit bei Seite lässt, vergisst er darum nicht ganz, sondern holt es nach in Cap. 11, wo er das Endziel der

---

Heiden. Seine Prädestinationslehre ist also, wie im Grunde auch seine Gesetzeslehre, die in's Gegentheil umgeschlagene, antijudaistisch gewendete Theologie des Pharisäismus.

Wege Gottes mit Israel gegenüber den Heiden in's Auge fasst. Der Apostel hat also das Räthsel der Gegenwart, welches dem religiösen Bewusstsein des Judenthums so anstössig war, allerdings in Cap. 9 nicht gelöst, sondern zurückgeschoben in die Jenseitigkeit der Prädestination und hier ungemildert stehen lassen in der ganzen Härte des klaffenden Dualismus zwischen einem liebenden Gott, der mit grundloser Freiheit sich erbarmt, welcher er will, und diese zur Verherrlichung vorausbereitet, und einem hassenden Gott, der verstockt, welche er will, und diese zum Verderben zurichtet; das natürliche Bedenken aber gegen diesen Dualismus in Gott wird niedergeschlagen durch das Machtwort: *Μενοῦνγε, ὦ ἄνθρωπε, σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ;* Gleichwohl ist es eben diese dogmatische Härte, welche durch ihre innere Dialektik weitertreibt zu der Erkenntniss, dass die Liebe über den Zorn Gottes übergreife, die Zweiheit also in die Einheit des Liebeswillens sich auflöse; eine Erkenntniss, von deren Höhe aus dann auch eine geschichts-philosophische Aussicht sich öffnet, die für das religiöse Räthsel der Gegenwart eine religiös befriedigende Lösung verspricht.

Ehe jedoch der Apostel in Cap. 11 diesen Weg einschlägt, fasst er von 9, 30—10, 21 die Nichtbekehrung Israels auch noch von anderem Gesichtspunkt auf: vom anthropologisch-moralischen, der dem theologisch-religiösen zur Ergänzung dient. Ist vom letztern aus Israels Verstockung göttliches Geschick, wider das zu murren dem schwachen Menschen nicht zusteht, so ist dieselbe vom ersten Gesichtspunkt aus seine eigene Schuld, weil es dem Wort vom Glauben, dem Evangelium von der Gerechtigkeit, die von Gott geschenkt wird, nicht folgsam sich fügte, vielmehr fortfuhr in dem hochmüthigen Bestreben, seine eigene Gerechtigkeit aufzurichten, die durch Gesetzeswerke erworben würde, und darum am Evangelium als an einem Stein des Anstosses zu Fall kam. Es erweist sich Israel mit seinem Widerstreben gegen den neuen von Gott geordneten Heilsweg wieder ganz ebenso — trotz seines jetzigen Eiferns um das Gesetz — als ungehorsames und widerspenstiges Volk, wie einst zu der Propheten Zeiten, die so vielfach über des Volkes Hartnäckigkeit zu klagen Grund gehabt hatten (Beispiele aus V B. Moses und

Jesaias führt der Apostel an 10, 15—21). Freilich sofern dieser Unglaube Israels an das Evangelium wesentlich auf Unverstand und Mangel an Erkenntniss bei übrigens eifrigem Streben nach dem Guten (10, 2. 18) beruht, so fällt von der moralischen Verschuldung wieder die Hauptsache weg, denn Unverstand gegenüber einer höheren Religionsstufe ist offenbar nicht in derselben Weise sittlich zurechenbar, wie eine Verschuldung wider besseres Wissen und Gewissen. Auch ist es bei dieser ganzen Ausführung sichtlich nicht die Meinung des Apostels, damit die prädestinatianische Betrachtungsweise in Cap. 9 zu restringiren, also theilweise zurückzunehmen; sondern die objektiv-theologische und die subjektiv-anthropologische Betrachtungsweise laufen, ohne mit einander vermittelt zu sein, neben einander parallel. Und sie sind auch in der That für die religiöse Betrachtungsweise beide gleich wesentlich und gleich wahr, möge ihre Vermittelung mit einander dem menschlichen Denken möglich sein oder nicht. Diese Frage kümmerte den Apostel nicht und braucht also auch seinen Ausleger nicht zu kümmern.

Man hat die Prädestinationslehre von Cap. 9 unter anderem auch durch Zuhülfenahme des Begriffs des *προγιγνώσκειν* aus Röm. 8, 29 zu mildern gesucht. Dort sei, sagt man, das göttliche Vorausbestimmen abhängig von seinem Vorauswissen, dessen Objekt das freie menschliche Glauben oder Nichtglauben bilde; der unbedingte Wille Gottes gehe also nur darauf: der Gläubigen im Allgemeinen sich zu erbarmen, die Ungläubigen aber zu verwerfen; welche Einzelne jedoch das Eine oder das Andere treffe, dies sei von Gott zwar auch vorausbestimmt, aber nicht durch eine unbedingte Willensbestimmung, sondern durch eine vom vorausgesehenen Glauben oder Nichtglauben abhängige, also menschlich bedingte Willensverfügung. Mag diese Theilung zwischen Gnade und Freiheit einen Werth haben oder nicht — paulinisch ist sie nicht, sie entspricht weder dem Wortlaut von 9, 18 noch dem Sinn von Röm. 8, 29 f. Dass insbesondere das *προγιγνώσκειν* nicht ein bloss theoretisches Vorauswissen eines vom göttlichen Wollen und Thun unabhängigen menschlichen Verhaltens (des freien Glaubens oder Nichtglaubens) bezeichne, geht aus 11, 2 hervor, wo *προέγνω*, auf das Volk Israel bezogen,

schlechterdings nichts anderes bedeuten kann, als die freie göttliche Erwählung, durch welche das Volk ein Gotteseigenthum wurde*). Sonach wird *προέγνω* auch Röm. 8, 29 das Voraus-ausersehen = auswählen der Einzelnen vor Andern bedeuten müssen. Und das bestätigt der Zusammenhang. Es soll gezeigt werden, dass die *κατὰ πρόθεσιν κλητοί* sicher zu dem ihnen bestimmten Endziel gelangen. Diese *πρόθεσις* wird nun in den beiden verbis *προέγνω* und *προώρισε* auseinandergelegt, deren erstes das Ausersehen = Auswählen der Personen, das andere die Bestimmung, zu welcher sie ausersehen werden, bezeichnet; beides zusammen ist die *ἐκλογὴ χάριτος* (Röm. 11, 5), d. h. die Wahl, welche den Gnadenwillen zu ihrem Grund und die *δόξα* (8, 30 u. 9, 23) zu ihrem Endziel hat. Die Vermittelung zwischen jenem transscendenten Akt der Prädestination und diesem ebenfalls transscendenten Akt**) der Verherrlichung im ewigen Leben bilden die in die Zeitlichkeit fallenden Akte des *καλεῖν* und *δικαιοῦν*, die Berufung durch die Predigt des Evangeliums, welche des Glaubens Ursache (10, 14. 17), und die Rechtfertigung, welche seine Folge ist. Man beachte, wie in dieser festgeschlossenen Kette (*προέγνω, προώρισε, ἐκάλεσε, ἐδικαίωσε, ἐδόξασε*) die göttlichen Akte so aneinanderhängen, dass einer nicht bloss auf den andern, sondern aus dem andern mit Nothwendigkeit folgt. Das eben ist die Absicht der Stelle, zu zeigen, dass, wo einmal einer dieser göttlichen Akte stattgefunden habe, auch die andern unfehlbar stattfinden werden, näher: wer sich einmal als Gläubiger berufen und gerechtfertigt wisse, der dürfe sicher sein, dass er schon zuvor in der *ἐκλογὴ χάριτος*

*) Auch I Ptr. 1, 20 ist Christus *προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου* offenbar nicht, weil Gott von ihm von jeher wusste, dass er kommen würde, sondern weil Gott von jeher ihn dazu „ausersehen" hatte, als was er jetzt sich geoffenbart hat, zum sündentilgenden und dafür der Herrlichkeit theilhaftig werdenden Messias.

**) Diess folgt aus dem durchgängigen paulinischen Begriff der *δόξα*, wie namentlich auch aus der genauen Parallele 9, 23, wo *δόξα* oppos. *ἀπώλεια* das ewige Leben bedeuten muss, vgl. auch II Kor. 4, 17. Der Aor. *ἐδόξασε* an u. St. darf uns nicht irre machen; er bezeichnet die zukünftig eintretende *δόξα* als eine jetzt schon dem Gerechtfertigten gesicherte, wie ein Erbe, das der Sohn schon so gut wie hat, wenn er auch erst später in seinen Genuss eintritt (vgl. 8, 17).

von Gott ausersehen und vorausbestimmt worden sei zu dem Endziel der δόξα, das ebendaher auch an ihm sich sicher verwirklichen werde, so sicher, dass es so gut wie schon verwirklicht sei. Diese festgefügte Kette göttlicher Akte, die sich sicher aus einander entwickeln, lässt also nirgends eine Lücke offen für entgegengesetzte Möglichkeiten der menschlichen Selbstbestimmung; ausgeschlossen ist darum der Glaube doch so wenig, dass er vielmehr die nothwendige Vermittelung bildet, aber auch nur die Vermittlung, in welcher die durch das καλεῖν in die Erscheinung getretene göttliche πρόθεσις am Menschen sich zunächst innerlich verwirklicht, um sich am Ende auch äusserlich in der δόξα zu verwirklichen. Die naheliegende Frage, wie es sich erkläre, dass das die πρόθεσις zur Erscheinung bringende göttliche καλεῖν durch die Predigt des Evangeliums den Glauben der Auserwählten sicher zur Folge habe, was die nothwendige Voraussetzung bildet für die weiteren Akte des δικαιοῦν und δοξάζειν, diese Frage lässt der Apostel bei Seite, da er hier nur von Solchen handelt, bei welchen der Glaube schon wirkliche Thatsache war, wesshalb er auf die abstrakte Möglichkeit, dass sie auch hätten nicht können gläubig werden, zu reflektiren nicht veranlasst ist. Vielleicht könnte man zwar in 9, 23: προητοίμασεν eine hierauf bezügliche Andeutung finden; denn diess Wort scheint nicht bloss, wie προώρισε 8, 29 eine ideale Vorausbestimmung im göttlichen Rathschluss, sondern eine reale Prädisposition zu bezeichnen, eine von Gott bereitete moralische Anlage, in Folge von welcher die Betreffenden für das göttliche καλεῖν empfänglich sind und also durch dasselbe sich zum Glauben führen lassen; die Kehrseite davon wäre, dass diejenigen, bei welchen die berufende Predigt diesen Erfolg nicht hatte, auch nicht die empfängliche Anlage dafür bekommen haben, oder positiv ausgedrückt: von Gott unempfänglich gemacht, von Haus aus verstockt und so zum Verderben zugerichtet waren — κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν. Indessen wird man doch dem Apostel nicht einen doppelten Rathschluss der Erwählung und Verwerfung in Bezug auf die einzelnen Individuen nach der Lehre Calvin's zuschreiben dürfen; denn es ist zu beachten, dass in Röm. 8, 29 f. nur von den Gläubigen

die Rede ist, welchen ihr jetziger Zustand als Gott liebende Kinder Gottes die Gewissheit gibt, dass sie Gegenstände der erwählenden Gnade Gottes von Anfang gewesen, und dass eben darum, weil ihr Heil auf dem Rathschluss der Ewigkeit beruhe, keine Macht der Zeit dessen künftige Vollendung werde hindern können; es ist die Selbstgewissheit des frommen Gemüths, welche sich in dieser Ueberzeugung ihren Ausdruck gibt, daher bleibt die Kehrseite hinsichtlich der Nichtgläubigen hier ganz ausser Betracht. Was aber 9, 14 ff. betrifft, so handelt es sich hier zwar um beide Seiten, Erwählung und Verwerfung, um Zorn- und Barmherzigkeitsgefässe; aber wie sehr auch die abstrakte Theorie den doppelten Rathschluss Gottes auf die einzelnen Individuen zu beziehen scheint, in concreto hat doch diese ganze Ausführung nur das Volk Israel als das seiner Mehrzahl nach ungläubig gebliebene gegenüber den dem Christenthum geneigteren Heiden im Auge. Und für dieses Verhältniss bietet nun die Perspektive auf den zukünftigen Gang der göttlichen Führungen eine befriedigende Lösung, sofern die Verstockung der Einen als nur temporäres Mittel zur schliesslichen allseitigen Begnadigung erkannt wird.

Wohl ist Israel als Volk gestrauchelt (ἔπταισε 11, 11), aber nicht, damit es definitiv zu Fall komme. Diess ist ansich nicht möglich; Gott kann sein erwähltes Volk, dessen Erstlinge und Wurzel, die Patriarchen, heilig und Gott geweiht waren, nicht auf immer verstossen, weil ihn seine Gaben und Berufung nicht gereuen können (11, 1. 16. 28. 29). Und dass er es auch wirklich nicht gethan hat, beweist das Vorhandensein eines aus der Masse auserwählten Restes (λεῖμμα κατ᾽ ἐκλογήν), der jetzt wieder, wie einst ein ebensolcher Rest zu Elias' Zeit, die Kontinuität des auserwählten Volks darstellt und ein Unterpfand dafür bildet, dass die göttliche Gnade dem erwählten Volk als Ganzem, trotz der Verstockung der jetzigen Mehrzahl seiner Angehörigen, unverloren bleibt. In Anbetracht dieses auserwählten Restes ist das Volk, das zwar in Anbetracht des Evangeliums gottverfeindet ist, doch noch immer Gegenstand der Liebe Gottes um der Väter willen (v. 28). Warum aber hat dann Gott diess Volk überhaupt straucheln lassen? warum es zum

(grösseren) Theil verstockt? Es soll aus ihrem Fehltritt den Heiden das Heil erwachsen; die natürlichen Zweige sind ausgebrochen und die Heiden als wilde Pfropfreiser sind eingepfropft worden. Diesen thatsächlichen Gang der Dinge, den Paulus aus seiner Missionspraxis vor Augen hatte, erkennt er als eine göttliche Fügung: der Unglaube der Juden sollte die geschichtliche Vermittelung werden, um die göttliche Barmherzigkeit den Heiden zuzuwenden (v. 11. 17. 30). Aber wäre diess Gottes einzige und letzte Absicht dabei, so wäre ja doch das auserwählte Volk zu Gunsten der nichterwählten Heiden geopfert und also Gottes Gnadengabe und Berufung zurückgenommen, was nach dem Obigen nicht sein kann und nicht der Fall ist. Also kann auch Israel nicht definitiv dem Heil der Heiden geopfert sein, sondern seine theilweise Verstockung ist nach Gottes Rathschluss bloss eine zeitweise, nemlich eben bis die damit bezweckte Absicht erreicht ist: „bis auf die Zeit, wo die Vollzahl der Heiden wird in das Reich Gottes eingegangen sein.“ So, wenn diess erst einmal erreicht ist, wird dann auch das ganze Israel selig werden (v. 35 f.). Und zwar wird die Verwirklichung dieses letzten Zwecks zu Gunsten Israels wiederum ebenso durch die Erreichung des nächst vorangehenden an den Heiden vermittelt werden, wie der die Heiden betreffende Gnadenrathschluss durch den die Juden betreffenden Verstockungsrathschluss vorher vermittelt gewesen war. Nemlich der Vortritt der Heiden im Reich Christi wird, je mehr er seiner Vollendung zugeht und die Zahl der bekehrten Heiden voll wird, desto mehr Israel zur Nacheiferung reizen, so dass auch sie, die zuerst dem Evangelium gegenüber ungläubig waren, durch die Vermittlung der den Heiden widerfahrenen Barmherzigkeit, indem sie durch diesen Vorgang beschämt und gelockt werden, selber zuletzt Barmherzigkeit erlangen (v. 11. 14: *παραζηλῶσαι*, v. 31). Und noch weiter: wenn so die Heiden durch ihren Vortritt den Juden zum Heil verholfen haben werden, so werden wieder die erstern selber davon den grössten Gewinn ziehen; denn wenn die Niederlage der Juden der Reichthum der Heiden war, wie viel mehr wird aus der Vollzahl der (bekehrten) Juden überreiches Heil den Heiden erwachsen! Diente die Verwerfung der Juden zum Mittel

der Versöhnung der (heidnischen) Welt, so wird die schliessliche Annahme der Juden zu nichts Geringerem dienen können als zur Vollendung der Heilszeit für die ganze Welt, zur Eröffnung der mit der Todtenauferstehung eintretenden herrlichen Enderlösung (v. 12. 15).

So wird in der grossartigen Geschichtsphilosophie des Apostels das eine immer wieder zum Mittel für das nächstfolgende höhere Moment des göttlichen Rathschlusses, bis zuletzt Alles sich gipfelt in dem Endzweck des universalen Gnadenwillens; „Denn Gott hat die Sämmtlichen beschlossen unter den Ungehorsam, auf dass er sich der Sämmtlichen erbarme“ (v. 32). Wie dunkel die göttlichen Rathschlüsse, wie unerforschlich die Wege seiner Regierung in der Gegenwart scheinen mögen, sie zielen doch alle nur auf das eine Endziel des Heilsplanes Gottes hin; hatte zuerst der auf die geschichtliche Erfahrung gerichtete Blick deren Gegensätze in Gott selbst zurückgespiegelt und daher eine doppelte Willensbestimmung, neben der erwählenden Gnade den verwerfenden Zornwillen, in Gott zu sehen gemeint, so erweist sich von der Höhe des Endzieles aus auch dieser Gegensatz als ein nur der zeitlichen Erscheinung angehöriges Mittel zur Erfüllung des über alle zeitlichen Gegensätze übergreifenden ewigen und allgemeinen Zwecks der allweisen Liebe. So bestätigt sich auch von dieser universalen weltgeschichtlichen Betrachtungsweise aus dasselbe, was oben hinsichtlich der einzelnen Gläubigen bemerkt wurde. Die Erwählungslehre, welche im Pharisäismus der Ausdruck des exklusiven jüdischen Partikularismus gewesen war (vgl. S. 265 Anm.), wird beim Apostel der Ausdruck der Heilsgewissheit des christlich-frommen Gemüths, welches die Liebe Gottes, in deren Besitz es sichselbst weiss, als den tiefsten Grund, die leitende Norm und das allumfassende Ziel der ganzen göttlichen Weltregierung erkennt: „Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge, ihm die Ehre in Ewigkeit!“ (11, 36). Eben diese Gewissheit unverlierbaren Heils in der Verbundenheit der Liebe mit Gott und in der Nachbildung des erstgeborenen Gottessohnes Christus bildet auch den specifisch christlichen Kern in der Zukunfts-

hoffnung des Apostels, während die Einzelheiten seiner Zukunftsbilder sich wesentlich im Vorstellungskreis der jüdisch-christlichen Apokalyptik bewegen.

Die Parusie.

Im Vordergrund steht auch bei Paulus wie im ganzen Urchristenthum die Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi (παρουσία, ἀποκάλυψις, ἡμέρα τοῦ κυρίου I Kor. 15, 23. 1, 7 f. u. ö.) zur Aufrichtung seines Reiches in sichtbarer Herrlichkeit. Nach I Thess. 4, 15 ff. und I Kor. 15, 51 f. hat Paulus selbst diese Katastrophe zu erleben gehofft. Dem vom Himmel her erscheinenden Christus werden dann die Christen zur Einholung ihres himmlischen Bräutigams und Königs in der Luft entgegengerückt, und zwar sowohl die vorher schon verstorbenen Gemeindeglieder, welche also zu diesem Zweck gleichzeitig mit Christi Ankunft auferweckt werden, als auch die noch Lebenden, welche hierbei eine Verwandlung ihres irdisch-stofflichen Leibes in einen dem Auferstehungsleib Christi gleichartigen höheren Zustand erfahren werden. Dieser Zustand, wie er entweder durch Auferstehung oder durch Verwandlung bei den Christen gleichzeitig mit der Parusie Christi eintreten wird, ist das Abbild des Herrlichkeitszustandes des auferweckten Christus, Phil. 3, 21: „Wir erwarten vom Himmel her als Heiland den Herrn Jesum Christum, welcher auch wird verwandeln unsern Leib der Niedrigkeit zum Abbild seines Herrlichkeitsleibes (σῶμα τῆς δόξης) nach der Kraft, mit welcher er auch kann Alles ihm unterthan machen." Der Auferstehungsleib wird also aus jenem Lichtglanz bestehen, wie er nach biblischer Anschauung den Himmelswesen als Erscheinungsform zukommt. Wie aber Paulus sein Verhältniss zum alten Fleischesleib gedacht habe, ist eine schwierige Frage, da sich hierbei mindestens zweierlei verschiedenartige Vorstellungsweisen zur Seite stehen.

Nach der einen scheint sich der neue Leib aus dem alten heraus ähnlich zu bilden, wie die Frucht aus dem Samenkorn, also durch Entwicklung vorher schon vorhandener Keime, die in der christlichen Persönlichkeit schon im Diesseits einen innerlich verborgenen Anfang haben. Hierauf wird ausser I Kor. 15, 35 ff., wo das Bild vom Saatkorn zur Erklärung der Auferstehung ausgeführt wird, auch Röm. 8. 10 f. zu beziehen sein: „Ist Christus in euch, so ist der Leib zwar todt (dem Tode verfallen) um der Sünde willen, der Geist aber Leben um der Gerechtigkeit willen; wohnt aber der Geist dessen, der Jesum von den Todten erweckte, in euch, so wird der Erwecker Christi Jesu lebendig machen auch eure sterblichen Leiber mittelst seines in euch wohnenden Geistes" (nach der Lesart: *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν*). Hiernach scheint die Auferstehung der Christen zwar durch eine der Auferweckung Christi gleichartige Machtthat Gottes bewirkt zu werden, jedoch nicht ohne eine Anknüpfung an das schon jetzt in den Christen vorhandene höhere Leben, das vom *πνεῦμα ζωοποιοῦν* Christi in ihnen bewirkt ist, welches daher als die vermittelnde Ursache der Auferweckung bezeichnet werden kann (*διὰ τοῦ* etc). Bei der andern ebenfalls gut bezeugten Lesart: *διὰ τὸ ἐνοικοῦν πνεῦμα* erscheint zwar allerdings der inwohnende Geist nicht als die vermittelnde Ursache, sondern als der Bestimmungsgrund der durch Gottes Allmacht zu bewirkenden Auferweckung, indessen bleibt der Gedanke auch in diesem Falle insofern doch wesentlich der gleiche: Der Tod wird nur den sterblichen Leib treffen, nicht die innere Persönlichkeit des Christen, weil in dieser das *πνεῦμα* wohnt, welches unvergängliches Leben und wirksame Kraft ist und daher nothwendig nach dem Tode des alten Leibes ein neues Organ seiner Thätigkeit bekommen wird, sei es, dass dieses aus der eigenen bildenden Kraft des *πνεῦμα* wie aus der Keimkraft des Saatkorns sich gestalten werde, oder dass es durch göttliche Allmacht als neues Kleid dem Geist umgelegt werde. Auf letztere Vorstellung führt die Stelle II Kor. 5, 1 ff., wo der künftige Leib als ein Bau bezeichnet ist, den wir von Gott aus haben, ein nicht mit Händen gemachtes ewiges Haus in den Himmeln, und als eine Behausung, mit welcher wir vom Himmel her

überkleidet zu werden wünschen. Die beiden hier durch einander laufenden Bilder vom Haus und Kleid kommen darin überein, dass der neue Leib als eine Hülle des Geistes gedacht ist, welche im Himmel als Ersatz für den abgelegten Erdenleib empfangen wird, mit diesem aber so wenig in innerem Zusammenhang steht, wie ein neues Kleid oder Haus mit dem alten, an dessen Stelle es tritt. Wenn dann ebendaselbst der Wunsch ausgesprochen wird, lieber nicht entkleidet, sondern überkleidet zu werden, damit das Sterbliche verschlungen werde vom Leben, so haben wir diess so zu verstehen, dass der himmlische Leib unmittelbar, ohne vorhergehende Ablegung des irdischen, dem Christen geschenkt werden möchte, indem die sterbliche Fleischesnatur des letzteren durch Verwandlung übergienge in die unsterbliche Lebensform des ersteren; wer einmal mit dieser bekleidet sei, der habe dann keine Nacktheit d. h. Leiblosigkeit zu befürchten. Hierbei liegt nun offenbar die Voraussetzung zu Grunde, dass der Christ hoffen dürfe, unmittelbar von seinem irdischen Leibesleben aus, sei es mit oder ohne Ablegung des Fleischesleibes, d. h. entweder durch Tod hindurch oder ohne diesen Durchgang mittelst Verwandlung des irdischen in den himmlischen Leib, in den Zustand der himmlischen Leiblichkeit überzugehen, ohne einen Zwischenzustand der Leiblosigkeit erfahren zu müssen. Das stimmt ganz mit Röm. 8, 10 f. überein, denn wenn hier der den Christen innewohnende Geist als Grund des künftigen neuen Leibes bezeichnet wird, so ist nicht einzusehen, warum dieser nicht alsbald auf den Tod des alten Leibes folgen sollte; besteht zwischen dem innewohnenden πνεῦμα des Christen und seinem Auferstehungsleib das Verhältniss von Grund und Folge, so ist zu erwarten, dass die Folge eintreten werde, sobald das Bedürfniss vorhanden ist, d. h. unmittelbar nachdem der alte Leib im Tode abgelegt ist. Dieser ist im Zeitleben das Hinderniss der vollen adäquaten Erscheinung des Geistes der Kindschaft, mit der Erlösung also von diesem Hinderniss muss der Geist der Kindschaft zur entsprechenden Erscheinung in der himmlischen Daseinsform der δόξα kommen, das liegt auch im Zusammenhang von Röm. 8, 17—23. Endlich liegt die klarste Bestätigung hierfür in II Kor. 5, 8 und Phil. 1, 23, wo der

Apostel seine Sehnsucht nach dem Tode ausspricht, um „daheim zu sein bei dem Herrn", womit nichts anderes als der selige Vollendungszustand gemeint sein kann.

Ebenso gewiss ist aber auch, dass sich bei Paulus die überlieferte Vorstellungsweise erhalten hat, nach welcher die Auferstehung aller Christen gleichzeitig bei der Parusie erfolgen wird, bis dahin sonach die vorher Verstorbenen in einem provisorischen Zwischenzustand sich befinden, welcher im selben Maasse weniger als Zustand der Lebendigkeit und des Glücks gelten kann, je entschiedener beides an die Wiedererlangung des Leibes geknüpft wird*). Der Apostel bezeichnet denselben als Schlaf, *κοιμᾶσθαι* (I Kor. 11, 30. 15, 6. 18. 20. 51), mit welchem herkömmlichen Ausdruck er gewiss auch nur den herkömmlichen Sinn eines trüben Schattenlebens, dem das Lebensgefühl und die Lebensbethätigung abgeht, verband. Uebrigens war er um so weniger veranlasst, über das wie? und wo? dieses Zustandes näheres zu sagen, als er von sich und den meisten Christen seiner Zeit hoffte, die Parusie zu erleben, also ohne jenen Zwischenzustand durchzumachen, unmittelbar durch Verwandlung aus dem irdischen Leben in das höhere des Messiasreiches überzugehen (I Kor. 15, 52: *ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα* opp.: *νεκροὶ ἐγερθήσονται* und I Thess. 4, 15 u. 17: *ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας*). Allein so erklärlich diess ist, dass für eine von der Nähe der Parusie

*) Die ganze Beweisführung für die Nothwendigkeit einer Auferstehung I Kor. 15 würde überflüssig ohne die Voraussetzung, dass der Zustand der Verstorbenen ohne die Auferstehung ein unglücklicher sei; bestünde er schon in der Gemeinschaft der Seele mit dem verklärten Christus im Himmel, wozu dann noch die Nothwendigkeit der Auferstehung? Und wie könnte die Gemeinschaft mit Christo, die nach Röm. 8, 17 ein *συνδοξασθῆναι* ist, als *κοιμᾶσθαι* bezeichnet werden? Dass diese beiden Vorstellungen sich ausschliessend zu einander verhalten, sollte man nicht bestreiten. Der Schlafzustand ist weder ein Zustand der Seligkeit noch der Unseligkeit, sondern ein indifferenter Zustand. Dagegen ist das Daheimsein der Seele beim Herrn, wie es Paulus nach dem Abscheiden aus dem Leib erwartet (II Kor. 5, 8 und Phil. 1, 23), gewiss ein Zustand der Seligkeit. Beide zu identificiren, wie Weiss (a. a. O. S. 391 f.) will, ist also ganz unmöglich. Statt so Heterogenes gewaltsam zu harmonisiren, hat man es vielmehr aus der Verschiedenheit der Motive zu erklären.

ausgehende Betrachtungsweise der Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung als unwesentlich erscheinen und daher auch das Unbefriedigende, das er nach traditionell-jüdischer Anschauung hatte, ausser Acht bleiben konnte: so gewiss musste sich die Sache sofort anders stellen, sobald bei überwiegendem Gefühl der Todesnähe der Zustand nach dem Tode als der zunächst zu erwartende in den Vordergrund und dagegen die Aussicht auf Parusie und allgemeine Auferstehung in den Hintergrund des Bewusstseins und Interesses trat; damit musste dann der Gegenstand der christlichen Hoffnung, die Gemeinschaft mit Christo im Reich der Herrlichkeit, um einen Schritt näher rücken und unmittelbar an den Moment des Todes sich anschliessen. Wir finden es daher ganz begreiflich, dass diese neue Zukunftshoffnung des Apostels erstmals im II Kor.-Brief auftaucht, welchen er unter dem frischen Eindruck äusserster Todesnoth geschrieben hat. Ausserdem mag daran erinnert werden, dass Paulus damals zu Ephesus im freundschaftlichen Verkehr mit Apollos stand, der als Alexandriner die hellenische Ansicht von der Unsterblichkeit und Seligkeit der abgeschiedenen Seelen der Gerechten gehegt hat. Dieser Lehre kam die paulinische Vorstellung vom einwohnenden πνεῦμα, welches ζῶν und ζωοποιοῦν ist, so nahe entgegen, dass eine Kombination beider sehr natürlich war. So wirkten psychologische und theologische Motive zusammen zu der neuen christlichen Hoffnung auf den seligen Vollendungszustand der Christen unmittelbar nach dem Tode. Dass aber daneben die alte Vorstellung von Zwischenzustand und künftiger Auferstehung Aller bei der Parusie sich erhielt, das ist begreiflich genug bei einem so beweglichen religiösen Denker, der nun einmal kein theologischer Systematiker gewesen ist.

Daraus, dass die Auferstehung auf den Zusammenhang des Menschen mit Christus oder auf das Dasein des Christusgeistes im Gläubigen begründet ist, folgt nothwendig, dass sie sich nach Paulus nicht auf alle Menschen erstreckt, sondern nur auf die gläubigen Christen. Diese Folgerung wird nicht widerlegt, sondern bestätigt durch I Kor. 15, 22: „Wie in Adam Alle sterben, so auch werden in Christo Alle lebendig gemacht werden“; denn wenn das Lebendiggemachtwerden

„in Christo“ seinen Grund hat, so kann es sich auch nur auf diejenigen beziehen, welche „in Christo sind“, d. h. auf die im Glauben Christo Verbundenen, die wahren Christen. Allerdings bekommt dabei das Wort „Alle“ im zweiten Versglied einen engeren Sinn als im ersten; aber dasselbe ist der Fall in der verwandten Stelle Röm. 5, 18: „Wie durch eine Missethat (Adam's) es für alle Menschen gekommen ist zur Verurtheilung, so auch kommt's durch eine Rechtthat (Christi) für alle Menschen zur Freisprechung zum Leben.“ So gewiss diese Freisprechung oder Begnadigung zum Leben nur für alle diejenigen gilt, welche die Gnadengabe im Glauben empfangen (ib. v. 17), so gewiss wird das „Lebendiggemachtwerden in Christo“ (I Kor. 15, 22) nur von allen ihm Angehörigen, also von den Christen gemeint sein. Daraus folgt dann aber, dass die Anderen, welche an dieser Belebung durch Christum nicht Theil nehmen, im Tode bleiben; der leibliche Tod, aus welchem sie keine Auferweckung oder Neubelebung rettet, geht für sie über in den ewigen Tod. Im Ausgeschlossenbleiben aus dem Leben Christi und seiner Reichsgenossen besteht ihr Verlorengehen, die ἀπώλεια und φθορά; weil sie selbst wesentlich nur Fleisch sind, ihr Leben und Streben gebannt in den Bereich des Fleischlichen, so theilen sie in ihrer persönlichen Existenz das dem Fleisch wesentlich zukommende Loos des Verderbens, der Beraubung der Lebenskraft. Die, welche in ihrem persönlichen Sein dem Fleisch entsprechen und nach seiner Norm wandeln (οἱ κατὰ σάρκα ὄντες, περιπατοῦντες), trachten nach des Fleisches Zwecken; des Fleisches Trachten aber ist Tod; darum werden die nach dem Fleisch Lebenden dem Tode verfallen, sie werden vom Fleisch, in welchem sie das Element ihrer persönlichen Lebensbethätigung haben, das Verderben ernten (Röm. 8, 5 f. 13. Gal. 6, 8). Die Annahme einer allgemeinen Auferstehung aller Menschen, auch der Nichtchristen, steht sosehr im Widerspruch mit dem zweifellosen Grundgedanken des Paulus, dass die Auferstehung in Christo, in der persönlichen Geistesgemeinschaft mit seinem Geist und in der Aehnlichkeit mit seinem verklärten himmlischen Leib, erfolgen werde, dass es ausdrücklicher und deutlicher Aussagen in der anderen Richtung bedürfen würde, um uns zu

berechtigen, trotz dieses Widerspruchs ihm jene Annahme zuzuschreiben. Solche Aussagen wird man aber nirgends bei ihm nachweisen können. Wo irgend er von Auferweckung, Lebendigmachung, Leben im künftigen Aeon spricht, hat er nur Christum und die Christen im Auge; eine Auferweckung zum ewigen Tod wäre nach Paulus ein Widerspruch in sich selbst. Es verräth sich hierin deutlich, dass der Grund der christlichen Hoffnung auf jenseitiges Leben nicht in anthropologischen Theorien, sondern in religiöser Erfahrung liegt: das Leben, das der Christ schon als gegenwärtigen Besitz in sich trägt, weiss er als ein vom göttlichen Lebensgeist gewirktes und darum auch über den Tod hinaus bestehendes, durch Gottes Liebe ihm verbürgtes Gut; was aber aus den anderen Menschen werde, ist eine sekundäre Frage, über welche die religiöse Erfahrung keine Antwort gibt.

An die Auferstehung reiht sich auch in der paulinischen Eschatologie das Gericht. Entsprechend der allgemeinen jüdischen und judenchristlichen Erwartung lässt auch Paulus die messianische Herrschaft mit einem grossen Gerichtstag beginnen und hauptsächlich in diesem Sinne heisst diese Katastrophe „der Tag des Herrn" (I Kor. 1, 8 cf. 7. 5, 5. 3, 13. II Kor. 1, 14. Röm. 2, 16). An diesem Tag müssen alle Christen vor dem Richterstuhl Christi dargestellt werden und Rechenschaft geben von ihrem Thun, insbesondere wird offenbar werden, ob ihre im Dienste Christi gethane Arbeit tüchtig war oder nicht (Röm. 14, 10. II Kor. 5, 10. I Kor. 3, 13). Aber nach Röm. 2, 3—16 wird am grossen Gerichtstag über alle Menschen (nicht bloss über Christen) von Gott (nicht von Christo) Gericht gehalten werden, wobei einem Jeden vergolten wird nach seinen Werken. Dieses Gericht für ein anderes zu halten als das eben besprochene, mit der Parusie verbundene Gericht Christi über die Christen, sind wir nicht nur durch keinerlei Andeutung des Apostels in Betreff eines doppelten Gerichtstages berechtigt, sondern im Gegentheil beweist Röm. 2, 16 die Identität beider, sofern am grossen Gerichtstage Gott durch Christum richten, oder (nach I Kor. 4, 5) nach Christi Urtheil Lohn (und Strafe?) einem Jeden zutheilen wird. Als die Norm der Beurtheilung bezeichnet der Apostel ganz

unbeschränkt und im Allgemeinen die Vergeltung nach den Werken (Röm. 2, 6—10) und wendet diess speciell auch auf die Christen an, welche vor dem Richterstuhl Christi empfangen sollen, was sie bei (durch) Leibesleben gehandelt hatten, Gutes oder Böses, d. h. das ganze Aequivalent ihres gesammten sittlichen Handelns in Gestalt von entsprechender Lohn- oder Straf-Vergeltung (II Kor. 5, 10). Wie stimmt diess zu der Gnadenlehre des Apostels, welche (Röm. 4, 4) jeden Lohn, der dem Thun als solchem zukäme, ausschliesst, weil eben solch' eine Vergeltung *κατ᾽ ὀφείλημα*, also nicht *κατὰ χάριν* wäre? wie zu der Prädestinationslehre des Apostels, nach welcher der göttliche Vorsatz gerade dadurch sich als Vorsatz nach freier Wahl der Gnade bekundet, dass er sich nicht nach der Menschen Thun richtet? (Röm. 9, 11 f. 11, 6). Wie stimmt es endlich zu der II Kor. 5, 1 ff. Phil. 1, 23 ausgedrückten christlichen Hoffnung auf sofortige Vereinigung des abgeschiedenen Christen mit seinem verklärten Herrn, also auf eine sogleich nach Ablegung dieses Todesleibes beginnende Seligkeit? Diese müsste ja doch nothwendig gestört, resp. aufgehoben werden durch die Aussicht auf ein noch bevorstehendes Gericht, bei welchem ein sittlichmangelhaftes Thun — und ein solches bleibt ja auch das des besten Christen allezeit — Strafe zu gewärtigen hätte. Uebrigens auch bei der Erwartung einer gleichzeitigen Auferweckung der verstorbenen und Verwandlung der lebenden Christen bei der Parusie lässt sich die Möglichkeit eines Gerichts über die Christen kaum mehr einsehen, wenn ja doch nach des Apostels ausdrücklicher Erklärung die Auferstandenen und Verwandelten dem kommenden Herrn in der Luft entgegengerückt werden, um bei ihm zu sein „allezeit" (I Thess. 4, 17). Soll etwa darauf erst das Gericht folgen, oder soll es vorher schon abgethan sein? Es ist beides gleich schwer anzunehmen. Es wird sich also schwerlich verkennen lassen, dass hier jener durch die paulinische Dogmatik sich fortwährend hindurchziehende Gegensatz von christlicher Denkweise, welche das Verhältniss des Menschen zu Gott unter dem Gesichtspunkt der Gnade und Kindschaft auffasst, und von jüdischen Voraussetzungen, welche in dem Rechtsverhältniss von Leistung und Lohn wurzeln, auch wieder im

Festhalten der Erwartung eines messianischen Gerichts zur Erscheinung kommt. Wohl mag man darauf hinweisen, dass doch auch auf dem Standpunkt der paulinischen Heilslehre der Lohn nicht in jedem Sinne ausgeschlossen sei, dass er vielmehr unter der Form der natürlichen Kongruenz von Ernte und Aussaat gerade auf Grund der paulinischen Lehre vom Fleisch und Geist Raum finde (Gal. 6, 7. 8. Vgl. oben S. 235 f.). Allein so gewiss es ist, dass in dieser ethischen Teleologie der wahre sittliche Kern der jüdischen Vergeltungslehre enthalten ist, so wenig ist sie doch mit der juristischen Form der letztern, wie sie sich in der Vorstellung eines „Gerichtstages" ausgeprägt hat, zu identifiziren. Denn eine durch richterlichen Urtheilsspruch verhängte Vergeltung in genauer Aequivalenz zu der Summe der Handlungen, das ist die jüdische Form der Vergeltungslehre, die zur Gnadenlehre des paulinischen Evangeliums im Gegensatz steht. Auf andern Standpunkt stellt sich die ethische Betrachtungsweise, die das sittliche Leben unter dem Gesichtspunkt einer solchen organischen Entwickelung auffasst, wo jede Kraft zu entsprechender Wirkung, jeder Keim und Ansatz zu entsprechender Frucht kommen muss. Dort, bei der rechtlichen Vergeltungslehre, steht Leistung und Lohn einander äusserlich und mechanisch gegenüber und wird nach äusserlicher (für das sittliche Gebiet unmöglicher) Schätzung eins gegen das andere abgewogen; hier dagegen sind Leistung und Lohn in dem innerlich-organischen Verhältniss, dass die eine den andern aus sich erzeugt, wie Kraft und Wirkung, und der Lohn selber wieder zur wirkenden Kraft wird, welche neue Leistungen aus sich erzeugt. Aber bei solcher ethisch-organischen Auffassung des Verhältnisses von sittlicher Ursache und Folge kann unmöglich an ein einmaliges vergeltendes Rechtsurtheil, an einen „Gerichtstag" gedacht werden, wo Allen zumal und für immer Lohn und Strafe zugemessen wird, da jene organische sittliche Entwickelung vielmehr ein stetiger Prozess von individueller Verschiedenheit ist.

Eine wirkliche Lösung dieser Schwierigkeiten der paulinischen Eschatologie liegt nicht in harmonisirender Ausgleichung der verschiedenen Stellen, wobei doch immer den

einen oder anderen ein Zwang angethan wird, sondern sie liegt in der Einsicht in die verschiedenen Motive und Quellen der heterogenen Gedankenreihen, welche durch die ganze Theologie des Paulus sich hindurchziehen und in der Eschatologie zu besonders deutlichem Ausdruck kommen. Aus der pharisäischen Theologie stammt die zusammengehörige Gruppe der Vorstellungen vom Schlafzustand der Verstorbenen, ihrer gleichzeitigen leiblichen Auferweckung und dem dann erfolgenden feierlichen Gerichtsakt, in welchem einem Jeden nach seinen Werken vergolten und der doppelte Endzustand der Seligkeit und Unseligkeit festgestellt wird, woran sich dann auch noch eine Umgestaltung der irdischen Zustände durch Befreiung der Natur von der Knechtschaft der Vergänglichkeit anschliesst, wie Paulus sie mit der jüdischen Apokalyptik erwartet hat (Röm. 8, 19 ff.). Hier ist die Erdenwelt, aber eine vom Uebel befreite und in integrum restituirte Erdenwelt, der Schauplatz und Rahmen der Endvollendung. Auf der anderen Seite steht die Hoffnung des Christen, sofort nach Abscheiden vom Leibesleben, ohne Zwischentreten eines indifferenten Schlafzustandes, in die himmlische Welt, zu welcher Christus erhoben ist, einzugehen, um fortan für allezeit daheimzusein bei dem Herrn, in ungetrübter und keinem Gericht mehr unterworfener Seligkeit, angethan mit dem neuen, den himmlischen Geistern zukommenden Lichtleib, der mit allem, was fleischlich und irdisch ist, nichts mehr gemein hat. Diese Hoffnung hat ihr religiöses Motiv in der Mystik des paulinischen Christusglaubens, in welchem der Christ sich mit dem Herrn, welcher der Geist ist, in so inniger Geistesgemeinschaft stehend fühlt, dass er schon jetzt sein wahres Element im Wesen des *πνεῦμα*, also des überirdischen, himmlischen und unvergänglichen Lebens hat, welches durch den Leibestod nicht abgebrochen, auch nicht unterbrochen und auf einen indifferenten Schlafzustand herabgedrückt werden kann, sondern vielmehr zur vollen, in einem entsprechenden himmlischen Organismus sich bethätigenden Herrlichkeit der Gotteskinder sich vollenden wird. Mitgewirkt aber hat zur Gestaltung dieser specifisch christlichen Zukunftshoffnung die nahe verwandte hellenistische Lehre, dass die Seele des Frommen

nach Ablegung der drückenden Behausung ihres Erdenleibes eingehe in ihre wahre Heimath, die himmlische Geisterwelt. Der Einfluss dieser Lehre auf die paulinische Eschatologie ist bei der auch sonst feststehenden Bekanntschaft des Apostels mit dem Buch der Weisheit zum voraus höchst wahrscheinlich und lässt sich sogar direkt beweisen aus dem wörtlichen Anklang von II Kor. 5, 1 ff. an Sap. 9, 15 (vgl. auch 3, 1 ff. 8, 13. 17. 6, 20). Von welcher Bedeutung aber diese hellenistische Wendung der christlichen Zukunftshoffnung für die Verbreitung des Christenthums in der Heidenwelt gewesen ist, das ist kaum hoch genug zu schätzen, wenn man erwägt, dass die religiöse Stimmung des damaligen Heidenthums nicht auf Konservirung und Restituirung des Fleischesleibes, sondern gerade auf Befreiung von der Sinnlichkeit, auf Unsterblichkeit der Seele im höheren überirdischen Dasein gerichtet war. Dieser Stimmung gab die hellenisch-christliche Hoffnung auf das Daheimsein der Seelen bei dem himmlischen Christus willkommene Befriedigung und übte eine solche Anziehungskraft, dass man dieses Lehrstück nebst dem alttestamentlichen Monotheismus als die zwei Angelpunkte des ganzen Heidenchristenthums bezeichnen könnte. Und die Bedeutung dieser Seite der christlichen Eschatologie musste im selben Grade zunehmen, in welchem mit dem Ausbleiben der Parusie die Hoffnung auf die allgemeine Auferstehung in's Unbestimmte hinaus vertagt wurde. Es ist kaum denkbar, dass das Christenthum die Enttäuschung seiner ursprünglichen realistischen Zukunftshoffnungen, welche sich um baldige Parusie, Auferstehung und irdisches Christusreich drehten, hätte überleben können, wäre nicht inzwischen die idealistische Zukunftshoffnung auf die jenseitige Seligkeit der einzelnen Seelen im himmlischen Reich Christi als das Wesentliche im Bewusstsein so vorangetreten, dass man das Ausbleiben des Uebrigen verschmerzen und die älteren Hoffnungen ruhig vertagen konnte. Dazu den Weg gebahnt zu haben, ist das Verdienst des Paulus, sofern er die platonisch-alexandrinische Unsterblichkeitslehre mit dem Christusglauben in der Art verknüpft hat, dass die selige Gemeinschaft mit Christus als nicht erst nach dessen Parusie, sondern schon nach dem Abscheiden der Seele vom Erdenleben beginnend gedacht wird.

Wie der Apostel selbst unter den wachsenden Trübsalen sich jener Hoffnung getröstet hat (II Kor. 5, 8. Phil. 1, 23), so diente sie dem lebensmüden Geschlecht der untergehenden alten Welt als erhebender Trost, viel werthvoller, als die verwandten Lehren der Philosophie und der Mysterien, weil der christliche Unsterblichkeitsglaube seine geschichtliche Stütze hatte im auferstandenen Christus und seine innere Bürgschaft in dem heiligen Geist, der den Gläubigen als Unterpfand von Gott gegeben ist (II Kor. 5, 5). In diesem Geist war das bessere Jenseits schon zur innerlichen Gegenwart geworden und war also die Kluft der beiden Welten, an deren Versöhnung sich die alte Welt vergeblich abarbeitete, thatsächlich schon überwunden; ihre Ueberwindung wurde als typische Thatsache angeschaut in Christus, dem Menschen vom Himmel und dem zum Himmel erhöhten Haupt der Seinigen, und wurde innerlich erfahren als Wirkung des Christusgeistes, welcher die Gläubigen mit ihrem himmlischen Herrn und also mit der himmlischen Welt überhaupt so innig verbindet, dass sie schon jetzt ihre wahre Heimath (πολίτευμα Phil. 3, 20) im Himmel haben und mit dem Apostel sprechen können: „Christus ist mein Leben und Sterben ist mein Gewinn!"

Dass nun aber neben dieser hellenistisch-christlichen Eschatologie die dem Urchristenthum mit der jüdischen Apokalyptik gemeinsame Erwartung der sichtbaren Erscheinung des himmlischen Messias auf Erden fortbestand, ist ebenso natürlich, wie es andererseits unvermeidlich war, dass der apokalyptischen Parusie durch jene transscendente Eschatologie der feste Boden entzogen und Alles in eine unbestimmte Schwebe versetzt wurde. Schon die Frage, wo wir uns nach Paulus den durch die Parusie eröffneten Endzustand vorzustellen haben, lässt sich nicht klar beantworten. Nach I Thess. 4, 17 sollen die auferweckten Todten zusammen mit den (verwandelten) Lebenden dem vom Himmel herabkommenden Herrn entgegen in der Luft auf Wolken entrückt werden, um dann allezeit bei dem Herrn zu sein. Hiernach scheint der Schauplatz der bleibenden Christusgemeinschaft und Seligkeit der Gläubigen weder im Himmel zu sein, denn von dort kommt ja Christus herab, noch auch auf Erden, denn von da werden die Gläubigen ihm entgegen emporgeführt:

wo also bleibt der Ort des Endzustands? Ueberdiess setzt das „Entgegengerücktwerden" voraus, dass die verstorbenen Christen vor der Parusie noch nicht beim Herrn im Himmel waren, sondern — müssen wir wohl annehmen — in der Unterwelt, aus welcher sie durch die Auferweckung heraufgeführt werden; sind sie dagegen nach II Kor. 5, 8 schon nach dem Tode gleich beim Herrn daheim, so können sie unmöglich später dem vom Himmel Kommenden entgegengehen, sondern sie müssten dann vielmehr mit ihm vom Himmel herkommen. Nicht geringere Schwierigkeit erhebt sich auch, wenn man nach dem Zweck der Parusie fragt. Nach der Apokalyptik besteht derselbe einfach in der Aufrichtung des Messiasreichs auf Erden, welches in den jüdischen und christlichen Apokalypsen als ein irdischer Glückszustand der Frommen von zeitlich beschränkter Dauer vorgestellt wurde, nach der johanneischen Apokalypse als das 1000jährige Reich („Chiliasmus"). Ein solches irdisches und zeitlich beschränktes Christusreich hat nun aber Paulus nicht gelehrt*). Nach ihm ist die Parusie der Anfang nicht eines provisorischen, sondern des definitiven Endzustandes; sie wird eintreten, nachdem die Aufgabe der irdischen Geschichte erfüllt, die Fülle der Heiden und der Juden in das Reich Christi eingetreten

*) Die einzige Stelle, aus welcher man eine solche Lehre begründen zu können meinte, I Kor. 15, 23 ff., spricht vielmehr dagegen. Denn ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι ist nicht von einer Reihenfolge mehrfacher Auferstehungen zu verstehen, sondern davon, dass Jeder an der ihm gebührenden Stelle auferstehe, nämlich Christus voran, die Christen hernach bei seiner Parusie; mit εἶτα τὸ τέλος aber ist gesagt, dass darauf sogleich das „Weltende" folge, nicht das Ende der Auferstehung in einem die Reihenfolge abschliessenden dritten Akt, welcher im Unterschied vom zweiten in der Auferstehung aller Menschen bestehen würde. Eine solche hat Paulus nach dem Obigen (S. 278 f.) überhaupt nicht gelehrt. Schliesst sich also unmittelbar an die Parusie und Auferweckung der Christen das Ende und die Reichsübergabe an den Vater an, so ist hier für ein zwischeninneliegendes chiliastisches Messiasreich kein Raum gelassen. Es wäre auch überdiess nicht abzusehen, was in diesem geschehen sollte, da nach Röm. 11, 25 f. Heiden und Juden vor der Parusie schon bekehrt sein werden, bei dieser aber der letzte Feind überwunden werden wird, womit dann alles irdische und geschichtliche Leben abgeschlossen ist. Vgl. Weiss, a. a. O. S. 401 f.

sein wird (Röm. 11, 15: die Aufnahme der den Heiden nachfolgenden Juden in die Christusgemeinde wird das „Leben aus den Todten“ d. h. die Auferweckung und somit die Parusie zur Folge haben); eine Ueberzeugung, die jedoch, so seltsam uns das erscheinen mag, den Apostel nicht verhinderte, den Eintritt der Parusie noch zu Lebzeiten seiner Generation zu erwarten. Es wird also schon vor Eintritt der Parusie Alles d. h. die gesammte Menschheit Gott unterthan gemacht sein; der letzte Feind, der noch zu überwinden ist, ist der Tod (I Kor. 15, 25 f.). Dessen Ueberwindung aber geschieht durch die Auferweckung der Todten und Verwandlung der Lebenden zu Genossen der Herrlichkeit Christi, über welche der Tod ebensowenig mehr eine Gewalt hat, wie über den auferstandenen Christus selbst. Da nun hiermit der ganze Welt- und Heilsplan Gottes zum Endziel gekommen ist, so bleibt für den erschienenen Christus nichts mehr zu vollbringen übrig. Daher hat die Parusie nach Paulus nicht mehr, wie es die stehende Voraussetzung aller jüdischen und urchristlichen Apokalyptik gewesen war, den Zweck, die messianische Königsherrschaft anzutreten, sondern vielmehr dieselbe alsbald für immer abzutreten an Gott selbst. „Wenn ihm Alles wird unterworfen sein, dann wird ucha der Sohn selbst sich unterwerfen dem, der ihm Alles unterworfen hatte, auf dass Gott sei Alles in Allen“ (I Kor. 15, 28). Es ist klar, dass damit die Parusie ihre ursprüngliche apokalyptische Bedeutung und Bestimmung verloren hat, und dass es also ganz in der Konsequenz dieser paulinischen Anschauung lag, wenn das johanneische Evangelium sie vollends umdeutete zum fortwährenden Kommen Christi im Paraklet. Auch für Paulus, der das königliche Herrschen Christi schon in der Gegenwart durch die Unterwerfung der Welt unter den Heilswillen Gottes sich vollziehen sah, hat die Parusie fast nur noch die Bedeutung eines Deklarationsaktes, wodurch der Abschluss der Geschichte und der Eintritt des ewigen Vollendungszustandes angekündigt wird. Sofern nun aber für die einzelnen Frommen die selige Vollendung schon an ihren Tod sich anschliesst, so musste, je mehr diese individuelle Zukunftshoffnung für das religiöse Bewusstsein an Werth und Bedeutung gewann, desto mehr die Parusie-Erwartung

an religiösem Interesse verlieren, wie dieses die Geschichte des nachapostolischen Zeitalters erkennen lässt.

Die Lehre des Paulus, dass Christus, wenn das Ende gekommen, seine Herrschaft an Gott und den Vater abgeben, diesem sich unterwerfen werde (I Kor. 15, 24. 28), bot zwar der kirchlichen Exegese mit Rücksicht auf ihre trinitarischen Voraussetzungen eine Schwierigkeit, nicht aber einer unbefangen geschichtlichen Erklärung, welche darin nur eine Bestätigung dessen findet, dass der paulinische Christus bei aller Erhabenheit über die anderen Menschen doch Gott gegenüber die untergeordnete Stellung aller Kreaturen theilt und auch seine messianische Herrscherwürde nur als Organ Gottes und zum Zweck der Vollziehung des göttlichen Heilswillens erhalten hat. — Schwieriger ist dagegen der Satz zu verstehen, in welchem Paulus den Endzustand zusammenfasst: dass Gott sei *τα πάντα ἐν πᾶσιν.* Wie sollen wir diess reimen mit der Voraussetzung, dass es in der Ewigkeit neben den Seligen auch noch Verworfene geben werde, Gegenstände des Zorns nach Röm. 2, 8? Unmöglich lässt sich die Schwierigkeit damit beseitigen, dass man sagt, diese können die volle Verwirklichung der Gottesherrschaft nicht verhindern, weil sie machtlos geworden und dem Willen Gottes unterworfen seien. Denn wie sehr Gott über alle Feinde Herr geworden sein möge, so könnte doch, sofern diese nur widerwillig Unterworfene wären, unmöglich gesagt sein, dass Gott A l l e s i n i h n e n d. h. das innerlich allbestimmende Prinzip für Alle sei. Dieses würde nur dann stattfinden, wenn sie alle auch innerlich überwunden d. h. bekehrt würden. Daher hat man öfters aus dieser Stelle eine allgemeine Bekehrung oder Wiederbringung Aller erschliessen wollen. Allein Paulus redet doch zu oft und in zu unbedingter Weise vom Verderben und Tod der Gottlosen, als dass wir die Vorstellung einer universellen Beseligung in einem auf alle Einzelnen sich erstreckenden Sinne ihm zuschreiben dürften (auch in Röm. 11, 32 handelt es sich nicht von Einzelnen, sondern nur von ganzen Völkern, Heiden und Juden als Gattungen). Eher könnte man daran denken, dass die Verworfenen dem Tode in dem absoluten Sinne verfallen werden, dass sie ganz zu existiren aufhören, sodass es dann nur noch Gute und Selige

geben würde, in welchen Gott das allbestimmende Lebensprinzip wäre. Dazu würde auch der Satz I Kor. 15, 26 stimmen, dass am Ende der Tod als der letzte Feind abgethan werde, während derselbe mit dem Bleiben der Ungläubigen im Tod offenbar im Widerspruch steht; denn solange dem Reiche Gottes oder der Seligen das Reich der Verdammten, über welche der Tod herrscht, zur Seite steht, ist eben der Tod noch nicht im ganzen Umkreis der Kreaturen abgethan. Dieser Widerspruch lässt sich auch damit nicht beseitigen, dass man sagt, der Tod herrsche über die Verdammten nach dem göttlichen Richterspruch, sei also keine Gott widerstrebende Macht mehr, sondern dem Willen Gottes unterworfen und dienstbar (Weiss, a. a. O. S. 403). Dagegen ist zu bemerken, 1) dass der Tod genau ebenso auch schon von Anfang (Röm. 5, 15 ff.) nach göttlichem Richterspruch herrschte, sein Verhältniss zu Gott also im Endzustand gar kein anderes wäre als vorher; und 2) dass *καταργεῖν* vernichten heisst und nicht bloss: unterwerfen und dienstbar machen. Also das wird nicht wohl zu bestreiten sein, dass die beiden Sätze v. 26 und 28 von der Vernichtung des Todes und vom Sein Gottes *τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* sich nicht vereinigen lassen mit der Voraussetzung des ewigen Fortbestehens von Verdammten. Ebenso gewiss ist es aber misslich, diese Voraussetzung dem Paulus abzusprechen, der nicht bloss oft von doppelter Vergeltung, Leben und Tod, spricht, sondern auch vom Zustand der Bedrängniss und Angst aller verworfenen Seelen, was deren Fortexistenz voraussetzt (Röm. 2, 9). Es wird also nichts übrig bleiben, als hier noch einmal eine jener ungelösten Antinomieen anzunehmen, wie sie wiederholt bei der Darstellung der paulinischen Lehre uns aufgefallen sind und Jedem auffallen werden, dem sein exegetisches Gewissen nicht erlaubt, die Schwierigkeiten durch gewaltsame Harmonisirung zu beseitigen.

II. Theil.

Geschichte des Paulinismus im Urchristenthum.

Erstes Capitel.

Die ursprüngliche Stellung des Paulinismus zum Judenchristenthum.

Wir haben das paulinische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit näher kennen gelernt und wollen nun sehen, welche Stellung dasselbe in der Geschichte des Urchristenthums einnahm. Dass es in prinzipiellen Punkten von anderer Art war, als die judenchristliche Auffassung des Christenthums, war wiederholt Gelegenheit zu bemerken; wir dürfen uns also nicht wundern, wenn wir den Conflikt zwischen Paulinismus und Judenchristenthum an verschiedenen Punkten hervorbrechen sehen. Einen klaren und sicheren Einblick in diese Verhältnisse gewähren uns vorzüglich die Briefe an die Galater und Korinther, welche wesentlich der Vertheidigung der apostolischen Wirksamkeit des Paulus gegenüber seinen judaistischen Gegnern dienen. (Die Apostelgeschichte kann uns hier keine zuverlässige Quelle sein, da sie die urchristlichen Parteiverhältnisse im Lichte der späteren kirchlichen Zustände auffasst und zurechtlegt.) Und zwar handelt es sich im Galaterbrief näher theils um die Selbständigkeit der Apostelwirksamkeit Pauli, theils um das Vollrecht eines selbständigen Heidenchristenthums in der Christengemeinde, ohne dass die ehemaligen Heiden, wie die Gegner verlangten, durch Uebernahme des Gesetzes, besonders der Beschneidung, zugleich

Juden geworden wären; — eine Streitfrage, die weiter zu der prinzipiellen Auseinandersetzung über die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes in der Christenheit führte. In den Korintherbriefen treten die Gesetzesstreitigkeiten zurück, da die Gegner Pauli in der heidenchristlichen Gemeinde zu Korinth ihre Angriffe zunächst weniger gegen den Inhalt des paulinischen Evangeliums als gegen seinen Anspruch auf apostolische Autorität gerichtet hatten. Hier kleidet sich also der Prinzipienkampf in die Form persönlicher Angriffe und Selbstvertheidigung. Im Römerbrief sodann tritt das Persönliche wieder zurück hinter die sachliche Darstellung der paulinischen Lehre, die aber nicht sowohl polemisch, wie im Galaterbrief, als vielmehr in ruhiger positiver Entwickelung und sogar mit entschieden irenischer Haltung gegen die Judenchristen gegeben wird. Der Philipperbrief endlich zeigt die Stimmung des scheidenden Apostels seinen Gegnern gegenüber gemischt aus objektiver Anerkennung ihrer Christlichkeit und subjektiver Gereiztheit über ihr persönliches Verhalten zu ihm. — Wir werden sonach in dem Verhältniss des Paulus zu den Judenchristen drei Phasen zu unterscheiden haben: den Kampf um das Gesetz (Galaterbrief), den Kampf mit den persönlichen Gegnern in Korinth, endlich das Auftreten einer irenischen Haltung in der Prinzipienfrage (Römer- und Philipperbrief).

Der Kampf um das Gesetz.

Um den Galatern zu beweisen, dass sein Evangelium unabhängig von Menschenautorität unmittelbar auf göttlicher Offenbarung beruhe, erzählt ihnen Paulus, wie er nach seiner Bekehrung nicht an Fleisch und Blut sich mitgetheilt habe, auch nicht nach Jerusalem zu den älteren Aposteln gegangen sei, sondern sich auf drei Jahre nach Arabien und Damaskus zurückgezogen habe; dann erst sei er nach Jerusalem gereist, um Petrus kennen zu lernen, und sei 15 Tage bei

diesem geblieben, von den andern Aposteln aber habe er keinen ausser Jakobus, den Bruder des Herrn, gesehen; den andern Aposteln also und den Gemeinden blieb er persönlich unbekannt bis zu der 14 Jahre später unternommenen Reise nach Jerusalem. Der Apostel legt auf diese Thatsachen ein starkes Gewicht, weil sie zum Beweise dienen, dass er zu Anfang und während der ersten 14 Jahre seiner apostolischen Wirksamkeit nicht nur in keiner amtlichen Abhängigkeit, sondern sogar in gar keinem Zusammenhang mit der jerusalemischen Gemeinde als solcher gestanden hat. Dass er übrigens diesen Zusammenhang nicht nur nicht suchte, sondern augenscheinlich vermied, verräth uns wohl unzweideutig, durch welche tiefe Kluft er sich und sein Evangelium von der Urgemeinde und ihrem Evangelium getrennt fühlte. Allein auf die Dauer liess sich dieses Ignoriren der Jerusalemiten doch nicht durchführen, weil eben diese selber ihrerseits aggressiv gegen die Wirksamkeit des Paulus in der gemischten Gemeinde zu Antiochien vorgingen, und zwar mit solchem Erfolg vorgingen, dass der Apostel seine ganze bisherige Wirksamkeit in Frage gestellt sah. Es war die Furcht, es könnte in Folge der von Jerusalem ausgehenden Reaktion sein Laufen (Streben) im Dienst des Heidenevangeliums ein vergebliches sein oder schon gewesen sein (*μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον* 2, 2), was endlich nach 14 Jahren Paulus bewog, eine Auseinandersetzung mit den Jerusalemiten über „das Evangelium, das er verkündige unter den Heiden“, also über das Prinzip seines Heidenchristenthums zu versuchen. Den Ausschlag zu diesem dem Apostel offenbar schwer ankommenden Entschluss hatte eine „Offenbarung“ gegeben, auch hier wieder die wunderbare Form, in welcher aus dem Kämpfen und Schwanken der menschlichen Seele die überwältigende Ueberzeugung von einer höheren Nothwendigkeit zum Durchbruch kam, psychologisch dieselbe Erscheinung, wie schon die *ἀποκάλυψις* bei der Bekehrung (1, 12. 16, s. oben Einleitung).

Um was es sich bei dieser Auseinandersetzung zunächst handelte, ersehen wir aus vv. 3—5. Paulus nahm den unbeschnittenen Heidenchristen Titus mit sich, um gleich an diesem Exempel zu beweisen, wie wenig er gesonnen sei, den

Zumuthungen der Judenchristen zu weichen, die sich als falsche Brüder in der antiochenischen Gemeinde eingeschlichen hatten, um der Freiheit, die man dort in Christo (auf Grund des Christusglaubens) hatte, aufzulauern und die Freien zu Knechten zu machen. Diese eingedrungenen falschen Brüder verlangten also nichts geringeres, als dass die Heidenchristen die Beschneidung und mit ihr die Beobachtung des mosaischen Gesetzes annehmen sollten. Diese schon in Antiochien erhobenen Forderungen, welche die Besorgnisse des Apostels für den Bestand seines Heidenchristenthums geweckt hatten, werden sie und ihre Gesinnungsgenossen noch viel entschiedener in Jerusalem, im eigenen Lager dieser Richtung, wiederholt haben. „Aber,“ sagt der Apostel, „wir wichen ihnen nicht eine Stunde in Unterwürfigkeit, damit die Wahrheit des Evangeliums bei euch in Bestand bliebe.“ Der Apostel sah also in der Forderung, die Heidenchristen zu beschneiden, ein Attentat gegen das Prinzip des Evangeliums; eine Nachgiebigkeit in solcher Situation war ihm unmöglich, denn es wäre in seinen Augen principielle Verleugnung der evangelischen Wahrheit gewesen. — Da jedoch die Zumuthungen der judaistischen „falschen Brüder“ nur dann Gewicht erhielten und gefährlich werden konnten, wenn sie die Urgemeinde und die „Geltenden“, die Männer von Autorität, also die älteren Apostel und Jakobus hinter sich hatten, so musste der Apostel Paulus die Wahrheit seines heidenchristlichen Evangeliums durch eine Verständigung mit diesem Kern der Urgemeinde gegen fernere Anfechtungen zu sichern suchen. Das Resultat dieser Verhandlungen erzählt er vv. 6—10.

Was „die Geltenden“ (*δοκοῦντες*) betreffe, durch deren Vergangenheit (insofern sie unmittelbare Jünger Jesu waren) er sich übrigens gar nicht imponiren lasse, da Gott nicht die Person ansehe (da in Glaubenssachen äussere Vorzüge persönlicher Art nichts entscheiden), so haben diese Geltenden ihm nichts mitzutheilen gehabt (*προσανέθεντο* cf. *προσανεθέμην* 1, 16); sie haben ihn keines andern belehren, sein Evangelium der Freiheit nicht durch ein Evangelium der Beschneidung umstossen oder beschränken können. Sondern im Gegentheil, da sie sahen, dass er ebensogut mit dem Evangelium der

Vorhaut betraut sei, wie Petrus mit dem der Beschneidung (denn den thatsächlichen Erfolg seiner heidenchristlichen Wirksamkeit, welcher dem der judenchristlichen Wirksamkeit des Petrus nichts nachgab, mussten sie als Gottesurtheil betrachten, durch welches Gott sich zu der Arbeit des Paulus als einer ihm wohlgefälligen bekannte) — da sie also hieraus die dem Paulus verliehene Gnade (das Betrautsein mit der Verkündigung des Evangeliums an die Heiden) erkannten, so haben sie — nemlich die für Säulen der Gemeinde geltenden Männer: Jakobus, Kephas und Johannes — ihm und Barnabas die Hand der Gemeinschaft zu der Friedensvereinbarung gereicht, dass er zu den Heiden sich wenden solle, sie aber auch ferner nur zu den Juden sich wenden wollen, wobei nur für das eine Bindeglied zwischen den so geschiedenen Theilen Vorsorge getroffen worden sei, dass Paulus unter seinen Gemeinden der judenchristlichen Armen gedenken möge. — Hiermit hatte Paulus immerhin den ihm zunächst am Herzen liegenden Hauptzweck seiner Reise nach Jerusalem erreicht: die Freiheit seiner Heidenchristen vom mosaischen Gesetz war von den Häuptern der Urgemeinde zugestanden worden. Aber beachten wir wohl, in welchem Sinn und aus welchem Grunde dieselben solch' ein Zugeständniss gemacht hatten! Sie machten es nur auf Grund der thatsächlichen Erfolge des Apostels der Heiden, welche Erfolge sie nicht umhin konnten, als Gottesurtheil, als Beweis dafür anzusehen, dass Gott die Arbeit des Apostels gesegnet, somit wohlgefällig betrachtet habe. Indem sie aber diesem Gottesurtheil sich beugen, sind sie weit davon entfernt, die prinzipiellen dogmatischen Gründe des Paulus für seine Heidenmission anzuerkennen und die Ueberzeugung von der Aufhebung des Gesetzes durch Christi Tod, diesen Grund- und Eckstein des heidenchristlichen Evangeliums des Paulus zu theilen. Denn hätten sie diess gethan, so hätte sich ihnen daraus nothwendig und unmittelbar eine doppelte Konsequenz ergeben müssen. Einmal wäre damit das Gesetz nicht bloss für die Heiden-, sondern auch für die Judenchristen aufgehoben gewesen; sodann hätten sie bei dieser Aufhebung der prinzipiellen Schranke zwischen Juden und Heiden keinen Grund mehr gehabt, ihre

apostolische Wirksamkeit auf die erstern zu beschränken, eben damit aber hätten sie die Pflicht gehabt, sogut wie Paulus sich an das grosse Werk der Heidenmission zu machen. Von beidem aber fand das Gegentheil statt: sie wollten für ihre Person mit der Heidenmission durchaus nichts zu schaffen haben, nicht etwa bloss, weil sie dieselbe nicht als persönliche Pflicht für sich anerkannten, sondern weil sie dieselbe geradezu als etwas ihnen Pflichtwidriges, Verbotenes ansahen, denn in solchen Dingen gibt es ja kein Mittleres, kein Adiaphoron, sondern nur ein Entweder — Oder zwischen antreibendem Gebot und abhaltendem Verbot. Dass aber die älteren Apostel das letztere annahmen, erklärt sich sehr einfach daraus, dass sie im Gegensatz zu Paulus das Gesetz, die Schranke zwischen Juden und Heiden, für fortdauernd verpflichtend ansahen; letzteres ist auch die Voraussetzung, unter welcher die nachfolgende Erzählung vom Vorfall in Antiochien allein verständlich wird.

Daraus lässt sich nun aber mit ziemlicher Bestimmtheit folgern, in welchem Sinn die Friedensvereinbarung v. 9 von beiden Theilen verstanden wurde. Paulus war zunächst zufrieden damit, die Konsequenz seines Evangeliums wenigstens für die Heidenchristen gesichert, diese vom mosaischen Gesetz befreit und damit sein ihm speciell aufgetragenes apostolisches Werk in seinem Bestande geschützt zu sehen; wie es aber mit den Judenchristen gehalten werden solle, liess er offenbar dahingestellt sein*), vermied nach dieser Seite hin sowohl

*) Diess wird von Denen übersehen, welche hier schon die Gegensätze in ihrer ganzen, erst später voll entwickelten Schärfe aufeinanderplatzen lassen und damit die Differenz der paulinischen Darstellung dieser Vorgänge von der der Apostelgeschichte unnöthig überspannen. Dass Paulus hier die Konsequenzen seines Standpunkts noch nicht auf die Judenchristen ausgedehnt haben kann, folgt nicht nur daraus, dass er selbst von so weit gehenden Forderungen im ganzen Verlauf seiner Erzählung nichts andeutet, sondern ist auch allein das der Situation naturgemäss Entsprechende. Er kam nach Jerusalem, um seine Arbeit unter den Heidenchristen zur Anerkennung zu bringen und vor störenden Anfechtungen zu sichern; was war natürlicher, als dass er, zufrieden mit dem Zugeständniss dieser Forderung, nicht unnöthiger Weise durch zu weit gehende Spannung des Gegensatzes die Erreichung des Zunächstnöthigen erschwert haben wird? Und wäre es wahrscheinlich, dass die Judaisten dem entschiedenen

jede Forderung, die ja doch ganz erfolglos gewesen wäre und nur das judenchristliche Gewissen verletzt, also die Friedensvereinbarung zerstört hätte, als auch jedes Zugeständniss und Versprechen, wodurch er sein und seiner Heidenchristen oder der gemischten Gemeinden Gewissen gebunden und ihrem Rechte auf evangelische Freiheit etwas vergeben hätte. Wohl möglich (durch das Verhalten der gemischten Gemeinde in Antiochien nahegelegt, wenn auch nicht bestimmt nachweisbar) ist hierbei, dass Paulus, indem er mit der Anerkennung der heidenchristlichen Freiheit sich begnügte und die Frage nach den Judenchristen dahingestellt sein liess, den mehr oder weniger bewussten Hintergedanken hatte, dass sein Prinzip der christlichen Gesetzesfreiheit, einmal bei der heidenchristlichen Mehrheit der Gemeinde zur Geltung gekommen, seine erneuernde, das Alte aufhebende Kraft allmählich auch an dem andern Theil, an den Judenchristen bewähren werde; eine Hoffnung, die jedenfalls durch den Verlauf der Dinge gerechtfertigt worden ist, um so eher auch schon damals dem ferner Blickenden nahegelegt sein konnte. Doch ist allerdings auch das ebensowohl möglich, dass Paulus die Frage, wie es mit der Beobachtung des Gesetzes seitens der Judenchristen gehalten werden solle, damals noch gar nicht mit Bestimmtheit sich vorgelegt und die Konsequenzen seines Prinzips noch nicht bis dahin gezogen hatte, dass er jetzt schon auch die Lossagung der Judenchristen vom Gesetz als Möglichkeit oder gar Nothwendigkeit in's Auge gefasst hätte; dann wäre es erst der spätere Gang der Dinge gewesen, der ihn zu dieser Konsequenz weitergeführt hätte. Wie nun auch dem sei, so viel

---

Bekenner des Antinomismus die δεξιὰς τῆς κοινωνίας gereicht haben würden? Ihr späteres Verhalten spricht gewiss nicht dafür. Aber auch das schwankende Verhalten des Petrus in Antiochien wäre psychologisch schwer erklärlich, wenn es vorher schon in Jerusalem zu prinzipieller Auseinandersetzung und damit natürlich auch Scheidung der Parteien auf Grund bewusster prinzipieller Differenzen gekommen wäre. Die ganze Scene in Antiochien macht vielmehr durchaus den Eindruck eines erstmaligen Zusammenstosses der in ihre Konsequenzen entwickelten Gegensätze. Daher auch das tiefe Stillschweigen der Apostelgeschichte über jenen Vorgang, während sie die noch harmloseren jerusalemischen Verhandlungen ganz wohl — freilich auch in ihrer Weise modificirt — berichten konnte.

dürfte klar sein, dass Paulus bei den Verhandlungen und der Vereinbarung in Jerusalem die Frage, wie es mit dem Gesetz bei den Judenchristen gehalten werden solle, dahingestellt sein liess, wie sie denn auch wahrscheinlich von keiner Seite aus angeregt worden ist. — Die älteren Apostel ihrerseits haben das Abkommen mit Paulus offenbar so verstanden, dass sie — von seinen Erfolgen gezwungen — seine persönliche Thätigkeit unter den Heiden als eine löbliche und gottgefällige anerkannten, auch jeder Beeinträchtigung und Anfechtung derselben — soweit sie auf die Heiden sich beschränke — sich enthalten zu wollen versprachen. Diese bedingte persönliche Anerkennung war aber indirekt zugleich eine Verweigerung jeder prinzipiellen dogmatischen Anerkennung des paulinischen Evangeliums und eine Zurückweisung aller und jeder aus diesem etwa folgenden Konsequenzen für die Judenchristen zunächst, weiterhin aber auch für den Gesammtcharakter der messianischen Gemeinde. Die Judenchristen betreffend, wurde dabei stillschweigend als selbstverständliche Voraussetzung angenommen, dass bei diesen Alles beim Alten bleibe, dass also aus der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen keinerlei Konsequenzen für die Abrogation des Gesetzes unter den Judenchristen zu ziehen seien; auf dieser Voraussetzung beruhte die Beschränkung der älteren Apostel auf die Wirksamkeit bei den Juden (da eine Ueberschreitung dieser Schranke ohne Verletzung des Gesetzes nicht möglich war); auf dieser Voraussetzung beruhte die Sendung der Leute von Jakobus aus Jerusalem nach Antiochia und beruhte der Einfluss derselben auf Petrus, dessen vorhergegangenes freieres Verhalten dadurch als eine Ausnahme von der Regel gekennzeichnet wird. Bleibt aber für die Ueberzeugung der Judenchristen die religiöse Bedeutung des Gesetzes nach wie vor — trotz der persönlichen Anerkennung des Paulus — unverändert dieselbe, so ist klar, dass ihnen auch der volle Antheil am Messiasreich nach wie vor an das Gesetz, als an die Grundlage aller messianischen Bundesverheissungen, geknüpft blieb, woraus folgt, dass sie die Heidenchristen als solche, als gesetzlose, nicht für vollberechtigte Mitglieder der Messiasgemeinde ansehen konnten. Dieselben galten der Urgemeinde, solange als sie Heidenchristen blieben, d. h. das

Gesetz nicht annahmen, nur als Gäste und Beisassen („Proselyten des Thors“), die zwar in weiterem Verband mit der wesentlich jüdisch-theokratischen Messiasgemeinde stehen und an deren Segnungen einen gewissen relativen Antheil haben können, wie diess schon von den Propheten in zahlreichen Aussprüchen über die Betheiligung der Heiden an Israels Heilszeit vorgesehen war. Wollten aber diese Halbbürger des Messiasreichs zu Vollbürgern werden, so blieb konsequenter Weise doch nichts übrig, als dass sie durch Uebernahme der Beschneidung in das jüdische Volksthum aufgingen.

Hiernach lief also das jerusalemische Abkommen darauf hinaus, dass jeder von beiden Theilen sich auf seinen besonderen Bezirk beschränken, innerhalb desselben aber es auch ferner wie bisher halten solle, die Heidenchristen ohne das Gesetz, die Judenchristen unter dem Gesetz bleiben sollen. Es ist aber klar, dass diese Auskunft weder dogmatisch noch praktisch genügen konnte. Dogmatisch war sie prinziplos und inkonsequent; denn konnte man, wie die bekehrten Heiden, ein Christ sein, ohne Jude zu werden, so war ja das Christenthum etwas specifisch Anderes und Neues gegenüber dem Judenthum; dann aber war konsequent, dass auch der bekehrte Jude, um wahrer Christ zu sein, aufhören musste, Jude zu bleiben, also vom mosaischen Gesetz sich lossagen musste; umgekehrt, wenn der Judenchrist trotz seines Gläubiggewordenseins doch das Gesetz als die unverrückte Grundlage, als die conditio sine qua non seiner messianischen Heilserwartung anzusehen fortfuhr, so war ja das Christenthum nur eine Ergänzung und Vollendung des Judenthums, dann aber war konsequent, dass auch der bekehrte Heide, um wahrer Christ zu sein, vor Allem Jude werden, also das mosaische Gesetz annehmen musste. Dieses prinzipielle und allein konsequente Entweder — Oder mochte in Jerusalem zwar den konsequenten Vertretern der beiden Richtungen, einem Paulus und Jakobus, im Stillen vorschweben, officiell aber wurde es ignorirt und kam ohne Zweifel der grossen Mehrzahl, den Männern der Mitte, wie Petrus und Barnabas, gar nicht zum Bewusstsein, solange als die theokratische Inkonsequenz nicht in praktischem Konflikt sich fühlbar machte. Aber dieser Fall konnte nicht lange ausbleiben. Denn auch

praktisch war das jerusalemische Abkommen unbefriedigend, da die darin statuirte Scheidung von Heiden- und Judenchristen in Betreff des Gesetzes auf das faktische Vorhandensein von gemischten Gemeinden keine Rücksicht nahm. Sollten die Judenchristen bei der Beobachtung des Gesetzes verharren, so durften sie keine Gemeinschaft haben mit den gesetzlosen Heidenchristen; damit war aber die Einheit der Gemeinde zerrissen, das christliche Gemeindeleben, das wesentlich auf dieser Einheit beruht, zerstört. Sollte diess vermieden und die gemischte Gemeinde in ihrem Bestand als einheitliche Christengemeinde erhalten werden, so war es unvermeidlich, dass der eine von beiden Theilen sich dem andern akkommodirte, dass also entweder die Heidenchristen sich herbeiliessen, dem Gesetz, an das die Andern sich gebunden erachteten, ihrerseits auch sich zu unterwerfen und sonach jüdisch zu leben, oder aber, dass die Judenchristen sich entschlossen, vom Gesetz, von dem die Andern sich frei erachteten, ihrerseits auch sich loszusagen und sonach heidnisch zu leben. Welcher von diesen beiden Fällen in Wirklichkeit eintrete, darüber konnte, in gänzlicher Ermangelung jeder prinzipiellen Lösung der Frage, in jedem einzelnen Falle nur das jeweilige zufällige Uebergewicht, sei es der Zahl oder des persönlichen Ansehens der Vertreter der einen oder andern Richtung, entscheiden. Natürlich daher, dass eine derartige, nicht von einem Prinzip, sondern vom Zufall persönlicher Motive abhängige Entscheidung auch wieder umschlagen konnte, dieselbe gemischte Gemeinde also bald eine heidenchristlich gesetzlose, bald eine judenchristlich gesetzliche Haltung einnahm und, je nachdem das Gewicht persönlicher Autorität seitens der konsequenteren Geister von der einen oder von der andern Richtung her stärker drückte, die Unentschiedenen bald dahin bald dorthin schwankten, jetzt sich selber akkommodirten und jetzt wieder von den Andern Akkommodation forderten.

Einen solchen Fall nun erzählt uns Paulus Gal. 2, 11—21 aus der antiochenischen Gemeinde, einen Fall, der nicht nur als Beispiel für den damaligen Stand der Dinge in gemischten Gemeinden höchst instruktiv ist, sondern namentlich desswegen von grösster Bedeutung, weil bei diesem Anlass

augenscheinlich die bei der Vereinbarung in Jerusalem noch in der Schwebe gelassene Prinzipienfrage zum Austrag kam, und zwar in einer Weise, welche den bisher noch mehr oder weniger verdeckten Gegensatz der Prinzipien zum offenen Bruch führte. Petrus war nach Antiochien gekommen und hatte dort Anfangs, der freieren Sitte dieser unter des Paulus persönlichem Einfluss stehenden gemischten Gemeinde folgend, mit den Heidenchristen Tischgemeinschaft gehalten. Als aber Etliche von Jakobus (von der Umgebung und Parteirichtung des Jakobus Ausgegangene, resp. Gesendete) kamen, „heuchelte" er, wie Paulus es ausdrückt, und entzog sich aus Furcht vor den Beschneidungsleuten der heidnischen Tischgemeinschaft, ein Beispiel, das so ansteckend wirkte, dass auch die andern Judenchristen sich verführen liessen mitzuheucheln, selbst ein Barnabas darunter. Und um nun doch die Einheit des Gemeindelebens nicht aufzugeben, scheinen diese Judenchristen jetzt ihrerseits den Heidenchristen irgendwie die Zumuthung nahegelegt zu haben, sie sollen ihnen sich akkommodiren und „jüdisch leben". Diess prinziplose Schwanken, dass die Judenchristen bald heidnisch lebten, bald wieder die Heiden jüdisch zu leben (wenigstens moralisch) nöthigten, rügt nun Paulus als „Heuchelei"; gewiss nicht in dem groben Sinn bewusster Untreue gegen bessere Ueberzeugung; denn einmal ist doch sehr unwahrscheinlich, dass alle jene Judenchristen von gleicher moralischer Charakterlosigkeit gewesen sein sollten, um einer theoretisch klar und sicher erkannten Ueberzeugung aus blosser Menschenfurcht zuwiderzuhandeln; und sodann würde zu solcher Voraussetzung auch die nachfolgende Rede des Paulus gar nicht passen, die sich ja mit keiner Silbe gegen den moralischen Fehler der Charakterlosigkeit aus Menschenfurcht wendet, sondern durchaus in theoretischer Ausführung den intellektuellen Fehler der Prinziplosigkeit, der dogmatischen Unklarheit und Halbheit aufzeigt. Was also Paulus hier überstrenge als „Heuchelei" brandmarkt, war in der That nur die Unsicherheit des praktischen Handelns, wie sie die natürliche und unausbleibliche Folge der Unsicherheit und Unklarheit des dogmatischen Denkens ist. Jene Unklarheit über die Prinzipienfrage: ob das Christenthum ein Neues sei gegenüber dem Judenthum und daher das Ende des jüdischen

Gesetzes in sich schliesse, oder ob es nur die Vollendung des Judenthums sei und der Schlussstein des vom Gesetz getragenen theokratischen Gebäudes? — diese Unklarheit, wie sie noch bei der Verhandlung in Jerusalem wenn nicht Alle, so doch die grosse durch Petrus vertretene Mehrzahl der Mitte, beherrschte, sie machte es dem Petrus möglich, zuerst in unbefangener, reflexionsloser Weitherzigkeit der freieren Sitte der Heidenchristen sich anzuschliessen und dann doch wieder, sobald ihm von den strengen Gesetzesmännern das jüdische Gewissen geschärft wurde, in die gesetzliche Unfreiheit zurückzusinken. Unmöglich hätte das Erscheinen der Leute von der Jakobuspartei in Antiochien diesen Einfluss auf Petrus haben können, wenn dieser sich schon vorher in Jerusalem mit Bewusstsein und prinzipiell von dem Gesetzesstandpunkt dieser Partei losgemacht und zur paulinischen Gesetzesfreiheit erhoben hätte; dann hätte ja die Auseinandersetzung mit der Gegenpartei schon in Jerusalem zur gegenseitigen Abklärung und Ausscheidung der Parteien geführt, und in Antiochien vollends wäre das seiner Freiheit schon vorher bewusste christliche Gewissen des Petrus durch den dort herrschenden freieren Gemeingeist so gestärkt worden, dass eine Ueberwältigung desselben durch Vertreter eines von ihm prinzipiell überwundenen Standpunkts eine psychologische Unmöglichkeit gewesen wäre. Da dieses letztere nun aber eingetreten ist, so beweist diess also klar, dass die obige Voraussetzung nicht stattgefunden, dass Petrus nicht mit Bewusstsein und prinzipiell vom Gesetzesstandpunkt sich losgemacht hatte, dass er vielmehr den Standpunkt des Jakobus prinzipiell theilte, dass also seine laxere Praxis eine gemüthliche Inkonsequenz gegenüber seinem eigentlichen Standpunkt war, eine Inkonsequenz, über die ihm durch das Gegenübertreten der konsequenten Vertreter desselben Standpunkts das Bewusstsein geweckt und das Gewissen geschärft wurde, so dass er nun, über seine ihm dogmatisch nicht gerechtfertigte freie Praxis erschreckt, auch praktisch in die — dogmatisch nie überwundene — Unfreiheit des Gesetzesstandpunkts zurückkehrte.

Sehen wir zu, wie Paulus (vv. 15 ff.), das Verhalten des Petrus strafend, zugleich den ganzen Standpunkt des am Ge-

setz festhaltenden Judenchristenthums mit schneidiger Dialektik richtet! „Wir von Natur (Geburt) Juden und nicht aus den Heiden Sünder (aus der jüdischen Anschauung des Heidenthums heraus gesprochen, womit Paulus sich auf den eigenen Standpunkt des zu widerlegenden Gegners versetzt) — in der Ueberzeugung, dass ein Mensch nicht gerechtfertigt wird aus Gesetzeswerken, es sei denn durch den Glauben an Jesus Christus, sind auch wir an Christus Jesus gläubig geworden, damit wir gerechtfertigt würden aus dem Glauben an Christus und nicht aus Gesetzeswerken, weil aus Gesetzeswerken kein Fleisch je gerechtfertigt werden wird." Soviel zunächst des Apostels positive Argumentation, um dem Gegner die Inkonsequenz seines Gesetzhaltens neben seinem Christusglauben zum Bewusstsein zu bringen; er geht aus von dem auch vom Judenchristen zugestandenen christlichen Axiom, dass der zureichende Grund der Rechtfertigung nicht schon in Gesetzeswerken liege, sondern erst im Glauben an Christum, denn ohne diese Voraussetzung wäre ja überhaupt das Gläubigwerden für den Juden grund- und sinnlos gewesen. Hierbei stellt sich aber der Apostel insofern noch auf den Beiden gemeinsamen Boden, als diese Fassung des christlichen Bewusstseins: „nicht wird gerechtfertigt ein Mensch aus Gesetzeswerken, es sei denn durch den Glauben an Christus" jenes Nebeneinander von Gesetzeswerken und Glauben, welches eben die judenchristliche Auffassung ausmacht, noch nicht direkt ausschliesst; aber von diesem judenchristlichen Standpunkt eines unklaren Sowohl — Als auch von Gesetzeswerken und Glauben führt er nun schon hier den Gegner zu der logischen Konsequenz eines einfachen Entweder — Oder hinüber: sind wir gläubig geworden in der Ueberzeugung, erst hiermit Rechtfertigung zu erlangen, so gestehen wir ja damit selbst, dass nur aus Glauben und gar nicht (in keiner Beziehung) aus Gesetzeswerken die Gerechtigkeit wirklich komme, und eben in dieser Ueberzeugung, dass für Alles, was Mensch ist, gleichviel ob Jude oder Heide, eben in Folge der allen Menschen gleichermassen zukommenden Schwachheit des Fleisches, eine Gerechtigkeit aus dem Gesetz ein Ding der Unmöglichkeit ist, haben wir die Ger echtigkeit auf dem Glaubensweg als dem mit Ausschluss des Gesetzes einzig

möglichen und von diesem völlig verschiedenen Heilsweg gesucht: mit welchem Recht also sollten wir neben diesem neuen und allein zum Ziel führenden Heilsweg auch zugleich noch an das Gesetz uns halten? Sofort lässt nun Paulus auch seine Gegner zum Wort kommen und fasst deren Haupteinwurf gegen seinen Standpunkt in die prägnante Schlussfolgerung zusammen: „Aber, wenn wir, während wir Gerechtigkeit in Christo suchten, selber auch als Sünder (im jüdischen Sprachgebrauch, wie v. 15 = heidnisch Gesetzlose) erfunden wurden*), so ist ja also Christus ein Diener (Förderer) der Sünde!" Hierauf seine eigene Antwort, welche den gegnerischen Einwurf zurückweist und dann selbst zu entscheidendem Angriff übergeht: „Das sei ferne! Wenn ich freilich, was ich abgebrochen habe, wieder aufbaue, dann stelle ich mich selbst als Uebertreter hin (wie diess eben euer Fall ist, dagegen trifft diese Konsequenz keineswegs zu auf

*) Diese von der hergebrachten abweichenden Deutung von εἰ — εὑρέθημεν, nicht konditionell, von einer unwirklichen Voraussetzung, sondern indikativ von einem wirklichen Faktum, halte ich mit Meyer, Holsten, Lipsius (Z. f. w. Th., 1861, p. 73 ff.) für die richtige, weiche aber in der näheren Erklärung dieses ἁμαρτωλοὶ εὑρέθημεν von den Genannten insofern ab, als ich die Worte nicht auf das „Bekenntniss der natürlichen Sündhaftigkeit" beziehe, was mir gesucht und in dem Zusammenhang wenig passend scheint, sondern auf das unmittelbar in Frage stehende Faktum, dass die paulinischen Judenchristen Antiochiens erfunden worden waren als Solche, die sich den Heiden gleichgestellt und somit — für ein gesetzesgläubiges Bewusstsein — selber auch als Sünder, wie die Heiden es sind, erwiesen haben. Nothwendig musste daraus dem Gesetzesgläubigen der Schluss erwachsen, dass diese emancipirten Judenchristen, statt, wie sie doch wollten, in Christo die volle Gerechtigkeit zu finden, vielmehr durch ihren Christusglauben aller Gerechtigkeit verlustig gegangen seien, sonach Christus ihnen statt zur Ursache der Gerechtigkeit, vielmehr zum Anlass der Ungerechtigkeit geworden sei. Dieser Schluss war ganz richtig unter Voraussetzung des judenchristlichen Axioms: ohne Gesetz keine Gerechtigkeit, aber eben darum war er für Paulus blosse petitio principii, die dieser in ihrer Unrichtigkeit nachweist, indem er das zweideutige ἁμαρτία und ἁμαρτωλός auf den bestimmteren Begriff von παράβασις und παραβάτης reducirt, welcher nur da einen Sinn hat, wo das Gesetz, während es durch's Thun aufgelöst worden, doch zugleich (noch oder wieder) theoretisch als normirendes Gesetz anerkannt würde, nicht aber da, wo diese Anerkennung gänzlich wegfällt.

mich). Ich nemlich bin mittelst des Gesetzes dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe; ich bin mit Christo gekreuzigt" etc. Hiermit hat Paulus seinen Standpunkt gegen den specifischen Einwand des Judenchristenthums vertheidigt und diesen letztern als einen vom Boden des Paulinismus aus in sich hinfälligen aufgezeigt. Der Vorwurf, den die strengen Judenchristen von der Jakobuspartei den vom Gesetz emancipirten Judenchristen der paulinischen Partei zu Antiochien machten, ging dahin, dass sie, die doch suchen in Christus gerecht zu werden, vielmehr gerade im Gegentheil erfunden worden seien als Solche, die sich den Heiden gleichstellten, sonach als Sünder, wie die Heiden Sünder seien, sodass also ihr Christusglaube ihnen nicht zur Förderung der Gerechtigkeit, sondern umgekehrt der Ungerechtigkeit, nemlich des heidnisch-gesetzlosen Sündenlebens gedient habe. Es ist klar, dass das ganze Gewicht dieses Vorwurfs einzig darauf ruht, dass von dieser Seite „Gesetzlossein" mit „Sündigsein", Mangel an Gesetzesgerechtigkeit mit Mangel an Gerechtigkeit überhaupt als ohne weiteres gleichbedeutend verwechselt wurde, was eben die jüdische petitio principii war. Dagegen wendet sich nun auch die Widerlegung des Apostels, und zwar so, dass auf's feinste der ihm gemachte Vorwurf nicht nur abgewiesen, sondern gerade auf die inkonsequente Mittelpartei des Petrus hinübergewälzt wird. Jener Vorwurf nemlich hat nur dann Bedeutung, wenn man fortfährt, das Gesetz als die Norm der Gerechtigkeit zu betrachten und demgemäss ausserhalb des Gesetzes nur Ungerechtigkeit, heidnisches Sündenwesen zu erblicken. Allein, wer diess thut, das sind gerade nicht die konsequenten Pauliner, die ja vielmehr theoretisch und praktisch das Gesetz für aufgehoben halten, sonach auch nicht mehr nach dessen Norm sich richten lassen können; sondern in jenem Fall befinden sich nur die Inkonsequenten, wie Petrus, die zuerst heidnisch lebten, also praktisch das Gesetz abbrachen, und dann doch wieder (durch ihr Jüdischleben und Andere zum Jüdischleben veranlassen) sich unter die Norm desselben von ihnen eben vorher faktisch abgebrochenen Gesetzes stellen, also dieselbe wieder aufrichten und damit zugestehen, dass sie im Gesetz immer noch die das Gewissen bindende und über den sittlichen

Werth des christlichen Handelns entscheidende Norm erkennen. Diese stellen ebendamit ihre vorhergegangene praktische Gesetzlosigkeit als Widerspruch gegen die von ihnen selber theoretisch nie aufgegebene sittliche Norm, sonach als wirkliche Gesetzübertretung, als Sünde dar, und weil sie durch ihren Christusglauben zu jenem anfänglichen gesetzesfreien Verhalten veranlasst waren, so machen sie, indem sie dasselbe desavouiren und zum Verbrechen stempeln, Christum selber, als den Verursacher dieses Vergehens, zu einem Sündenförderer. Gerade also nur durch ihre Inkonsequenz gegenüber dem Gesetz führen sie das herbei, was sie fälschlich als Konsequenz des konsequenten paulinischen Verhaltens ausgeben: *Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος*! In ganz anderer Lage hingegen befindet sich der konsequente Antinomist, wie Paulus. Er ist, durch das Gesetz selber von der Unmöglichkeit der Gesetzesgerechtigkeit überführt (sofern durch's Gesetz Erkenntniss der Sünde kommt, Röm. 3, 20), dem Gesetz gestorben, hat sich von demselben gänzlich losgesagt, erkennt also auch dessen Norm für seine sittliche Selbstbeurtheilung nicht mehr an, so dass er in der Gesetzlosigkeit Sünde, heidnische Ungerechtigkeit erblicken würde; vielmehr ist er sich dessen bewusst, dass er in der Gesetzlosigkeit nicht nur nicht gottlos geworden, sondern gerade zu dem Endziel dem Gesetz abgestorben ist, um nun erst recht mit seinem ganzen Ich Gott zu leben; er weiss sein Absterben für das Gesetz als ein Gekreuzigtwerden mit Christo, wodurch gerade das natürliche Ich, das als fleischliches die Gerechtigkeit aus Gesetzeswerken nicht hatte erlangen können, abgethan und Christus, der heilige Gottessohnesgeist, zum Leben und zur Herrschaft in ihm gekommen ist. So deutet der Apostel hier schon an, was er später (5, 13 ff.) weiter ausführt, dass die christliche Gesetzesfreiheit keineswegs, wie die Judenchristen meinten, ein Rückfall in heidnische Gottlosigkeit und fleischliche Willkür sei, sondern das gerade Gegentheil, ein Leben für Gott und in Christo. — Hat er damit den Hauptvorwurf der Judaisten gegen seine Gesetzesfreiheit entkräftet (und zwar so, dass er die Spitze desselben gegen die inkonsequente Mittelpartei eines Petrus ablenkte), so wendet er sich zuletzt zum prinzipiellen Angriff gegen das

Judenchristenthum: das Gesetzesprinzip, ohne welches jene sich kein Christenthum denken können, ist sowenig mit dem Evangelium von der Gnade und dem Glauben zusammenzureimen, dass es geradezu auf eine Beseitigung der Gnade Gottes hinausläuft, und man hat also nur die Wahl: entweder das Gesetz und keine Gnade oder die Gnade und dann aber kein Gesetz (cf. 5, 4 und Röm. 11, 6). Gilt aber einmal statt des judenchristlichen Sowohl — Als auch von Gesetz und Gnade dieses scharfe Entweder — Oder, so kann ja natürlich für jeden wirklich Christusgläubigen die Entscheidung nicht mehr zweifelhaft sein: „Ich beseitige nicht die Gnade Gottes (was geschehen würde durch's Festhalten an dem völlig heterogenen Heilsweg des Gesetzes), denn wenn durch's Gesetz Gerechtigkeit vermittelt würde (wenn das Gesetz noch irgend eine, wenn auch nur theilweise Bedeutung für die Heilserlangung hätte), so wäre ja Christus zwecklos gestorben“ (hätte es des neuen Heilsmittels in Christi Sühnetod nicht erst bedurft). Trefflich schliesst der Apostel seine Dialektik gegen den Judaismus der Urapostel mit diesem Trumpf, in welchem ebenso bestimmt der Grundgedanke seines Evangeliums ausgedrückt ist, wie in dem gegnerischen Einwurf v. 17 der des Judenchristenthums. Folgerte dieses aus dem paulinischen Grundsatz: Glauben ohne Gesetz, dass dann Christus ein Förderer der Sünde wäre, so folgert Paulus aus dem judenchristlichen Grundsatz: Glauben mit Gesetz, dass dann Christus vergeblich gestorben wäre. „An diesen beiden Folgerungen ist die Weite des Abstandes zu messen, der das Judenevangelium und das Heidenevangelium, der Petrus und Paulus scheidet *)“.

So sehen wir bei diesem Anlass die Gegensätze der Urgemeinde zum ersten Male in ihrer prinzipiellen Schärfe aufeinander stossen, während sie vorher theils noch verdeckt, theils auch noch nicht zur vollen Bestimmtheit herausgebildet waren. Von jetzt an begnügt sich Paulus keineswegs mehr, wie noch bei der in Jerusalem getroffenen Vereinbarung, bloss für die Heidenchristen Freiheit vom Gesetz zu fordern, die Judenchristen aber betreffs der Gesetzesbeobachtung sich

*) Holsten, Comm. z. Gal. in „Protestantenbibel“, S. 729.

selbst zu überlassen, sondern er erklärt Christus für „das Ende des Gesetzes“ rundweg und für Alle (Röm. 10, 4), er deducirt aus dem Wesen und der Geschichte des Gesetzes (dogmatisch und exegetisch) seinen bloss temporären Charakter als eines παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν und sagt den Judenchristen speciell, sie seien durch den Sohn Gottes losgekauft, um hinfort nicht mehr unter dem Gesetz, dem Zuchtmeister, zu sein, sondern durch den Glauben an Christum die Sohnschaft zu erlangen, so dass nunmehr zwischen Jude und Heide kein Unterschied, sondern innerhalb der einen Christusgemeinde Alle eins geworden, jede trennende Gesetzesschranke also für immer beseitigt sei (Gal. 3, 25—28. 4, 5). Ja, weit entfernt, diese Gesetzesfreiheit den Judenchristen bloss als eine Erlaubniss zu gewähren, von der sie nach Belieben Gebrauch machen könnten oder nicht, erklärt er so schroff, als nur möglich, dass ein Rückfall in's Gesetz (und sei es auch nur durch Halten der gesetzlichen Festzeiten 4, 10 f.) ein Abfall von Christo, ein Verlustiggehen der Heilsgüter Christi, ein Vereiteln alle rapostolischen Arbeit an ihnen, ein Aufhören des im Geist Begonnenen im Fleische sei (5, 1—4. 4, 11. 3, 3 f.). — Nicht minder aber sehen wir auf der andern Seite die Judaisten von jetzt an durchweg eine entschieden polemische Haltung gegenüber Paulus einnehmen und auf Schritt und Tritt ihm in seinem Arbeitsfeld Schwierigkeiten bereiten. Sie sind es, welche die Galater „bezaubert“ haben, dass dieselben den von Paulus ihnen vor Augen gemalten gekreuzigten Christus nicht mehr zu erkennen (den Grundgedanken des paulinischen Evangeliums vom Kreuz Christi als Aufhebung des Gesetzes nicht mehr zu verstehen) vermögen (Gal. 3, 1); sie sind es, welche die im besten Laufe gewesene Gemeinde „aufgehalten“ haben, dass sie der Wahrheit nicht mehr gehorche (5, 7), welche die Gemeinde von Paulus, ihrem einzigen geistlichen Vater, abspenstig zu machen suchen, dass sie ihnen nacheifern solle, indem sie derselben vorspiegeln, Paulus sei nicht ihr aufrichtiger Freund, meine es nicht ehrlich mit ihr, sondern hindere sie an dem ganzen vollen Antheil des messianischen Heils, welches nur durch Annahme des Gesetzes erlangt werde (4, 12—20); sie sind es, welche durch alles diess die Gemeinde „zerrütten und

aufstören“ und dafür aber auch ihr Gericht werden zu tragen haben (5, 10—12). Und warum thun sie das? „damit sie nicht durch das Kreuz Christi verfolgt werden, damit das Aergerniss des Kreuzes aufhöre“ (6, 12. 5, 11), d. h.: weil die paulinische Auffassung vom Kreuze Christi, wonach es das Ende des Gesetzes ist, also eben überhaupt das paulinische Evangelium ihrem jüdischen (trotz des Christusglaubens doch am jüdischen Gesetzesprinzip hängenden) Bewusstsein ärgerlich, verletzend und unerträglich ist.

Man hat diesen prinzipiellen Gegensatz zwischen Paulinismus und Judaismus, auf welchen nach Marcion zuerst wieder die Geschichtsforschung Baur's aufmerksam gemacht hat, aus apologetischen Gründen abzuschwächen, beziehungsweise zu leugnen gesucht mittelst der doppelten Behauptung: einerseits, sagt man, seien die Judenchristen mit Paulus über den Grundsatz der religiösen Nichtverbindlichkeit des Gesetzes für die Christusgläubigen ganz einverstanden gewesen, haben aber dasselbe aus Pietät als eine religiös indifferente Volkssitte beibehalten; andererseits habe auch Paulus gegen eine solche praktische Festhaltung des Gesetzes als äusserer Lebensordnung nichts einzuwenden gehabt, vielmehr dieselbe durch Beispiel und Gebot befördert*). Was die erste Behauptung betrifft, so findet sie in den paulinischen Briefen, die wir ja hier allein als authentische Zeugnisse benutzen können, nicht nur keinerlei Stütze, sondern durchweg nur Widerlegung, theils direkte, theils indirekte. Indirekt; denn wenn Paulus bei den Judaisten eine prinzipiell dogmatische Uebereinstimmung mit seiner Gesetzeslehre bei bloss äusserlicher Divergenz der Praxis voraussetzen durfte, wozu dann eigentlich der ganze grossartige Apparat der dogmatisch-exegetischen Beweisführung für seinen Antinomismus? wozu insbesondere das immer wiederholte energische Betonen der Selbständigkeit seines Evangeliums, wenn das der Gegner nicht prinzipiell — in centralen dogmatischen Fragen, wie eben in der nach der Gesetzesgültigkeit — ein ἕτερον εὐαγγέλιον gewesen wäre? Und dass es diess wirklich gewesen ist, sagt ja der Apostel Paulus mit direkten Worten

*) Hofmann, Lechler, Ritschl, Weiss u. A.

Gal. 1, 6 ff. II Kor. 11, 4. So sehr war es ein anderes, dass ihnen der Kern des Paulus-Evangeliums, die Lehre vom Kreuz Christi als dem Ende des Gesetzes, ein Aergerniss war, von dem sie sich verfolgt fühlten (6, 12) und um dessen willen sie Paulus verfolgten (5, 11). Sowenig galt ihnen das Halten des Gesetzes für religiös indifferent in der Christusgemeinde, dass ein Christus, der solchen Indifferentismus gegen das Gesetz veranlasste, ihnen nur als *ἁμαρτίας διάκονος* erschien (2, 17); sie wollten im Christusglauben Gerechtigkeit finden nicht ausserhalb des Gesetzes, sondern auf dessen feststehender Grundlage, und sahen daher in denen, welche die *πίστις χωρὶς ἔργων νόμου* zum Wahlspruch erhoben, einfach *ἁμαρτωλούς* gleich den Heiden; weil sie den Christusglauben nur als die Vollendung der Gesetzesgerechtigkeit, als das Mittel zur höchsten Gesetzesgerechtigkeit zu verstehen vermochten, so war ihnen natürlich der Grundsatz des Glaubens ohne Gesetz eine völlige Verkehrtheit, eine Fälschung der göttlichen Wahrheit, eine Schurkerei (II Kor. 4, 2). Es wird sonach trotz aller apologetischen Abschwächungsversuche dabei sein Verbleiben haben, dass in der Frage nach der Gültigkeit des Gesetzes die dogmatischen Standpunkte des Paulinismus und der Judenchristen prinzipiell entgegengesetzt waren.

Dass nun aber prinzipielle Differenzen doch auch mannigfache Annäherungen und Vermittlungen in der Praxis nicht ausschliessen, lehrt die Erfahrung aller Zeiten. Und dass diess auch in der Urgemeinde von Anfang mehr, als die Tübinger Kritik anzunehmen geneigt war, der Fall gewesen ist, diess lässt sich allerdings schwerlich leugnen. Wie ein Petrus zu Antiochien den Heidenchristen zulieb eine freiere Lebensweise annahm, als sein dogmatischer Standpunkt, den er mit dem strengeren Jakobus prinzipiell theilte, eigentlich gestattet hätte, so mochte Aehnliches auch sonst oft und viel vorkommen. Sogar die judaistischen Agitatoren in Galatien scheinen von der vollen Strenge der Gesetzesforderungen Manches aus Klugheitsrücksichten weggelassen zu haben (6, 13. 5, 3); in Korinth vollends haben sie die judaistischen Forderungen offenbar noch viel weiter herabgespannt. Jedenfalls durften die Judaisten in gemischten und

gar in überwiegend heidenchristlichen Gemeinden die Tischgemeinschaft mit Unbeschnittenen nicht scheuen, wollten sie nicht alles Einflusses auf dieselben sich begeben. Wie aber auf judenchristlicher Seite solche praktische Konzessionen von Anfang unvermeidlich waren, so bezeugt hinwiederum auch Paulus von sich, dass er, „um die Juden zu gewinnen, den Juden wie ein Jude, denen unter dem Gesetz wie ein unter dem Gesetz Stehender geworden sei, ohne doch für seine Person unter dem Gesetz zu stehen“ (I Kor. 9, 20 f.). Gewiss kann nichts verkehrter sein, als mit dieser Stelle beweisen zu wollen, dass Paulus die fortdauernde Gesetzesbeobachtung der Judenchristen grundsätzlich gebilligt oder gar gefordert habe; vielmehr wenn er den Juden allemal erst aus pädagogischen Gründen „wie ein Jude“ (*ὡς Ἰουδαῖος*) werden muss, so beweist diess klar genug, dass er für gewöhnlich, grundsätzlich also, kein Jude mehr ist noch sein will, was überdiess ausdrücklich in dem Beisatz ausgesprochen ist: *μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον*. Aber allerdings beweist diese Stelle wenigstens soviel, dass Paulus seinen dogmatischen Antinomismus doch nicht in der ganzen schroffen Exklusivität, wie er ihn z. B. Gal. 5, 1—10 prinzipiell hinstellt, auch praktisch durchgeführt habe. Den Apostel, der „Allen Alles sein konnte, um ja Etliche zu gewinnen“, darf man sich am wenigsten als abstrakten Prinzipienreiter denken, der mit gesetzesstürmendem Feuereifer durch Dick und Dünn gegangen wäre, ungefragt, ob er Seelen verderbe, wenn nur das Prinzip gerettet bliebe. Nein, sondern derselbe Apostel, der da, wo es sich in entscheidender Verhandlung wirklich um Wahrung seines Prinzips handelte, nicht einen Schritt zurückwich, „auf dass die Wahrheit des Evangeliums bestehen bliebe“ (Gal. 2, 5), bekennt auch hinwiederum von sich: *ἐλεύθερος ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω* (I Kor. 9, 19), und verlangt ebenso von Andern, dass sie der schwachen Brüder sich annehmen, Keinen richten noch ärgern, sondern überall die Erbauung des Nächsten im Auge behalten (Röm. 14. 15). Wie weit er diese praktische Akkommodation im Einzelnen ausgedehnt haben mag, das ist eine Frage, welche sich schlechterdings

nicht a priori beantworten lässt, da in diesem Gebiet die rein individuelle Gewissensinstanz Alles entscheidet und Keiner für den Andern das Mass des Zulässigen beurtheilen kann.

Ebendamit aber, dass Paulus derartige Akkommodation an die Judenchristen mit der „Schwachheit der Brüder“ motivirt, kennzeichnet er sie als Konzession an fremden Standpunkt, als Ausnahme von der normalen Regel, widerlegt also damit die Meinung der modernen Apologeten, als habe er das Beharren in der jüdischen Lebenssitte grundsätzlich verlangt. Diese mit den klarsten Aussprüchen des Galater- und Römerbriefs im offenbarsten Widerspruch stehende Behauptung soll aus I Kor. 7, 18 ff. bewiesen werden. Aber diese Stelle besagt nur, dass der Judenchrist das äussere Zeichen des Judenthums an seinem Leib ebenso wenig zu tilgen, als der Heidenchrist es sich anzueignen brauche, weil, es zu haben oder nicht, völlig gleichgültig sei. Dass mit dem Behalten dieses Zeichens am Leib auch das Festhalten der ganzen mosaischen Lebensordnung verbunden sei, ist ein wunderlicher Einfall, der sich auf Gal. 5, 3 nicht berufen kann, da es ja natürlich ganz etwas Anderes ist, sich erst beschneiden zu lassen oder nur sein Beschnittensein nicht äusserlich rückgängig zu machen. Die Mahnung aber, zu bleiben in dem Berufe, darin man berufen ist (I Kor. 7, 20), bezieht sich auf die verschiedenen Lebensstellungen in der Gesellschaft, nicht auf die jüdisch-gesetzliche Lebensordnung, von der vielmehr gilt: *ἐλθούσης τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν* und *εἰ οὖν ἀπεθάνετε σὺν τῷ Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε;* (Gal. 3, 25. Kol. 2, 20.) Kurz also: vom paulinischen Grundsatz der Gesetzesfreiheit wird sich ebenso wenig als vom judaistischen der Gesetzlichkeit etwas abmarkten lassen, wenn man auch zugeben kann, dass die Praxis beiderseits milder war, als die Theorie.

Der Kampf mit den korinthischen Gegnern.

Nachdem die judaistische Partei einmal den Anfang damit gemacht hatte, gemischte Gemeinden, wie die galatischen, durch ihre Sendboten zu bearbeiten, und vom paulinischen Evangelium ab zum judenchristlichen sie zu bekehren, nicht ganz ohne Erfolg versucht hatte, gieng sie noch weiter und begann den Heidenapostel auch auf seinem ausschliesslich eigenthümlichen Arbeitsfeld in rein heidnischen Gemeinden wie zu Korinth zu bekämpfen. Freilich war diess der offenkundige Bruch des beim Apostelkonvent zu Jerusalem abgeschlossenen Kompromisses, welcher zwischen den Arbeitsfeldern beider Theile reinlich geschieden und die Wirksamkeit unter Heiden dem Heidenapostel als eine ausschliessliche Prärogative zugetheilt hatte. Indessen konnten die Judaisten sich darauf berufen, dass Paulus seinerseits zuerst den Vertrag — wie nemlich sie ihn verstanden hatten — gebrochen habe, sofern er in gemischten Gemeinden, wie den galatischen und schon zu Antiochien, die Judenchristen zur heidenchristlichen Gesetzesfreiheit veranlasst hatte, was eben die Sendung von Jakobus aus und dann den Streit mit Petrus zur Folge hatte. Insofern hatte jeder von beiden Theilen von seinem Standpunkt aus Recht und es zeigte sich in dem Fallenlassen jenes Vertrags nur die Unvereinbarkeit der prinzipiellen Gegensätze, die er verdeckt in sich geschlossen hatte.

Indem nun aber die Gegner des Paulus den Kampf auf sein ausschliessliches Gebiet überspielten, mussten sie eine andere Taktik annehmen als bisher, wo sie bei Judenchristen einfach an die gemeinsame Voraussetzung der Gesetzespietät anknüpfen konnten. Das letzte Ziel freilich ihrer Agitationen konnte auch hier kein anderes sein als das, die Heidenchristen zu der judenchristlichen Auffassung des Christenthums zu bekehren, also ihnen neben dem Christusglauben auch den Gesetzesgehorsam aufzudrängen. Allein wären sie mit diesem letzten Zweck gleich von vornherein offen aufgetreten, so wäre ein Erfolg ihrer Agitation höchst

unwahrscheinlich, wenn nicht geradezu unmöglich gewesen. Hier mussten sie also damit beginnen, für ihr antipaulinisches Evangelium eine Grundlage zu bereiten, indem sie die Autorität des Paulus bei seinen Gemeinden zu untergraben und ihr gegenüber die des Apostelhauptes Petrus auf den Schild zu heben versuchten. Sie machten daher dessen Namen zu ihrer Parteilosung und bildeten damit eine dritte Partei zu den beiden schon vorher bestehenden, die sich nach Apollos und Paulus nannten*). Zur Entstehung der ersten Partei hatte die Wirksamkeit des Apollos, der nach dem Abgang des Paulus nach Korinth gekommen war, den unbeabsichtigten Anlass gegeben; er selbst stand zwar mit Paulus in freundschaftlichem Verhältniss, hatte also ohne Zweifel in Korinth keine von der paulinischen prinzipiell abweichende

*) Dass neben diesen drei Parteien noch eine vierte, die sogenannte „Christuspartei" in Korinth existirt habe, ist eine zwar fast allgemein verbreitete, aber dennoch gänzlich irrige Annahme. Eine solche Partei kann es nicht gegeben haben, nicht bloss, weil es noch nie gelungen ist und nie gelingen wird, einen einleuchtenden Zweck ihres Strebens und Grund ihres Namens im Unterschied von den drei anderen Parteien ausfindig zu machen, sondern auch insbesondere darum, weil die Art, wie Paulus I Kor. 1, 13—3, 23 gegen die Parteien wegen ihrer Ueberschätzung der menschlichen Lehrer und Parteihäupter polemisirt und dagegen das *Χριστοῦ εἶναι* als das einzige richtige Christenbekenntniss geltend macht, nur begreiflich ist unter der Voraussetzung, dass er bloss die drei nach Paulus, Apollos und Petrus sich nennenden Parteien, aber keine vierte gekannt hat, die das *Χριστοῦ εἶναι* zu ihrer partikulären Parteilosung gemacht hätte. Die Fiktion dieser vierten Partei beruht nur auf einem Missverständniss der Worte: *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* I Kor. 1, 12, welche man als eine den drei vorhergehenden koordinirte Parteilosung verstehen zu müssen glaubte, während doch aus 3, 23 klar zu ersehen ist, dass es vielmehr die den Parteilosungen entgegengesetzte richtige Christenlosung ist; wobei es übrigens wenig Unterschied ausmacht, ob man mehr an das Bekenntniss der neutralen Gemeindeglieder Korinths denke (nach der altkirchlichen Exegese), oder aber an das persönliche Bekenntniss des Paulus selbst, welches er den Parteileuten zum beschämenden Vorbild entgegenhält. Letztere Deutung ist weitaus die einfachste und wird Jedermann sofort plausibel werden, wenn man hinter *Κηφᾶ* statt des Komma ein Kolon liest. Mit dieser kleinen Aenderung der Interpunktion verschwindet alsbald der ganze Spuk der „Christuspartei", die den Exegeten so viel unnöthiges Kopfzerbrechen gemacht hat.

Lehre vorgetragen, sondern nur das ihm mit Paulus gemeinsame Evangelium durch die Hilfsmittel der alexandrinischen Philosophie und Schriftdeutung näher begründen wollen; aber was bei ihm nur Form und Mittel sein sollte, das machten dann seine Anhänger zur Hauptsache und zum Selbstzweck und geriethen dabei in die Gefahr, das Christenthum in eine weltliche Weisheitslehre zu verwandeln und die Heilskraft des schlichten Christusglaubens zu verflüchtigen zu einem Spiritualismus und Asketismus von derselben Art, wie er damals in manchen Philosophenschulen und Mysterien-Genossenschaften üblich war. Ihrem spiritualistisch-dualistischen Asketismus gegenüber hatte dann die Partei, welche sich nach Paulus nannte, des Apostels Lehre von der Gesetzesfreiheit und von der Gleichheit Aller in Christo zum Freibrief eines laxen Libertinismus und der socialen Emancipationsbestrebungen von Sklaven und Frauen benutzt und dadurch christliche Zucht und Sitte in der Gemeinde schwer geschädigt. In dieses durch Parteiungen schon vorher aufgeregte Gemeindeleben waren dann zuletzt noch die judaistischen Agitatoren von auswärts hereingekommen und hatten auf diesem Tummelplatz der subjektiven Meinungen und Extravaganzen die objektive Regel und Richtschnur des jüdischen Gesetzes und der urapostolischen Ueberlieferung, die Fahne der Autorität unter dem Namen des Petrus aufgepflanzt. Kein Wunder, dass sie auf dem so vorbereiteten Boden bald festen Fuss fassten. In dem wogenden Meere der Meinungen mochte Manchem gerade von den ernster und nüchterner Denkenden das feste Gesetz Israels und die daran gebundene Sitte der Urgemeinde wie ein unerschütterlicher Fels erscheinen, auf welchem die Gemeinde sich gründen könne. Und diess um so mehr, da die Taktik der jüdischen Gäste dem Boden der griechischen Gemeinde sich klug anzupassen wusste. Sie fielen nicht mehr, wie in Galatien, mit der Thüre in's Haus, stellten an die Korinther nicht gesetzliche Zumuthungen, mit welchen sie wenig Anklang gefunden haben würden, sondern sie suchten zunächst nur für das allgemeine Prinzip der gesetzlichen Gerechtigkeit dadurch Propaganda zu machen, dass sie die Autorität der Urapostel als der Vertreter dieses Prinzips erhoben und die Autorität des Paulus

zu brechen und zu stürzen suchten. So nahm die Prinzipienfrage hier die Form einer Personenfrage, eines Kampfes von Autorität gegen Autorität an. Es war aber nicht ihre eigene Autorität, was die Judaisten in Korinth der des Paulus entgegensetzten; damit hätten sie nicht viel ausgerichtet; sondern es war die Autorität der Urapostel, vor allem des gefeierten Apostelhauptes Petrus, die sie zum Aushängeschild machten. Petrus selbst war übrigens ohne Zweifel bei diesem Treiben der Agitatoren, die seinen Namen missbrauchten, ebenso wenig betheiligt und ebenso wenig dafür verantwortlich zu machen, wie Apollos oder Paulus für das Treiben ihrer Parteigänger; diese waren überall nur die Karikaturen der Führer, mit deren Namen sie sich deckten. Daher hat Paulus auch beim heftigsten Kampf mit seinen judaistischen Gegnern die Person des Petrus und der anderen Urapostel stets ganz ausser Spiel gelassen, nicht mit einem Worte ist er ihrem Ansehen zu nahe getreten.

Nicht ebenso rücksichtsvoll war hingegen das Verhalten seiner judaistischen Gegner, der korinthischen Petruspartei, gegen den Apostel Paulus. Mit allen Mitteln unredlicher Verunglimpfung suchten sie ihn in den Augen seiner Gemeinde herabzusetzen. Ihr schwerster Vorwurf gegen ihn gieng darauf, dass er nicht Christum predige, sondern sich selbst, und dass er das Wort Gottes mit seinen eigenen Einfällen fälsche; das Neue und Eigenartige des paulinischen Evangeliums, seine Gesetzesfreiheit, erschien ihnen als willkürliche Erfindung des Paulus, der unmöglich besser als die Urapostel wissen könne, was die wahre Lehre des Messias Jesus sei, da er ja diesen persönlich gar nicht gekannt habe. Ein Diener des wahren Christus Jesus, der als gesetzestreuer Israelite gelebt hatte, müsste nach ihrer Meinung nothwendig auch ein „Diener der Gerechtigkeit" im jüdischen Sinne der Gesetzlichkeit sein; da Paulus dieses nicht sei, könne er auch nicht ein Diener Christi sein. Sie dagegen, die im Namen der gesetzestreuen Urapostel auftreten, seien die wahren Diener Christi, sie erst bringen den Korinthern den richtigen Jesus und das richtige Evangelium und den echten Geist, welcher ein ganz anderer sei, als der Geist und der Jesus, wie Paulus ihn verkündige (II Cor. 11, 4 f.). Darum

seien sie auch berechtigt, auf die Unterstützung seitens der korinthischen Gemeinde Anspruch zu erheben. Wenn Paulus das nicht gethan, so habe er damit nur sein Bewusstsein, kein rechter Apostel zu sein, verrathen. Auch sonst zeige sein unansehnliches und schüchternes Auftreten, dass der Kraftgeist Christi, dessen er sich rühme, nicht wirklich in ihm wohne. In den Briefen brauche er wohl starke Worte, aber wenn es gälte, sie persönlich zu vertreten, dann sei er schwach und thöricht. Auch auf seine Versprechungen und Drohungen sei nichts zu halten, da seine Rede bald ja, bald nein, ohne allen Verlass sei. Sogar mit seiner Uneigennützigkeit stehe es nicht so glänzend, wie er sich den Anschein gebe; wenn er auch direkt keinen Unterhalt von der Gemeinde nehme, so wisse er sich dafür doch indirekt schadlos zu halten, indem er unter dem Vorwand der Kollekte für die Christen Jerusalems die Gemeinde für seinen Vortheil ausbeute. — So nahm der grosse Prinzipienkampf zwischen gesetzlich-jüdischem und gesetzlos-heidnischem Christenthum, der in Antiochien und Galatien mit ehrlichen Waffen ausgefochten worden war, in Korinth zuletzt die hässliche Form der persönlichen Intrigue und des gemeinen Klatsches an.

Allerdings waren es nur etliche von aussen gekommene judaistische Fanatiker, welche mit solchen „fleischlichen Waffen" gegen Paulus zu agitiren suchten. Auch scheinen sie damit Anfangs noch wenig sichtbaren Erfolg gehabt zu haben, denn im ersten Korintherbrief erwähnt zwar Paulus die Partei der Petriner bereits, nimmt aber in der Polemik noch keine direkte Rücksicht auf sie (eine indirekte Anspielung enthält wohl 9, 1 ff.). Aber in der Zwischenzeit zwischen dem ersten und dem zweiten Brief nahm die judaistische Agitation eine schlimmere Wendung, bei einem zweiten Besuch des Paulus in Korinth scheint es sogar zu leidenschaftlichen Scenen und persönlichen Beleidigungen des Apostels gekommen zu sein. Hieraus erklärt sich die lebhaft erregte Stimmung, welche aus dem zweiten Korintherbrief spricht, besonders aus den letzten vier Capiteln, welche unter dem frischen Eindruck der erlittenen Kränkung geschrieben zu sein scheinen, während im ersten Theil des

Briefs die Stimmung eine viel ruhigere und versöhnlichere ist, nachdem inzwischen Titus die Kunde von der Reue und Umkehr der korinthischen Gemeinde infolge des ernsten Mahnbriefs des Apostels diesem gebracht hatte (II Kor. 7, 6 ff.). Die Vermuthung hat viel für sich, dass der Brief, welcher diese günstige Wirkung in Korinth hervorgebracht hat, und der jedenfalls nicht unser erster Korintherbrief sein kann, in den Cap. 10—13 des zweiten uns noch (wenigstens theilweise) erhalten sei, diese also als ein früherer und selbständiger Brief vor Cap. 1—9 vorauszustellen seien *). Jedenfalls kommen diese vier Capitel hier vorzüglich in Betracht als die Hauptquelle unserer Kenntniss des Streites zwischen Paulus und den korinthischen Judaisten.

Dem Selbstlob der Judaisten, welche sich in fremdes Arbeitsfeld eindrängten, ohne eigene Leistungen aufweisen zu können, setzt Paulus vor allem den Hinweis auf seine thatsächlichen Erfolge entgegen, denn nicht wer sich selbst lobe, der sei bewährt, sondern wen der Herr lobe, nämlich durch die Erprobung seiner Arbeit im gesegneten Erfolg derselben. Gleichwohl bittet er die Korinther, ihm auch einmal ein wenig Thorheit des Selbstlobes zugute zu halten; es dränge ihn dazu der Eifer um seine Gemeinde, welche er als reine Braut Christo zuführte und deren Unschuld er nun, wie bei Eva, durch den Trug der Schlange gefährdet sehen müsse, da sie sich so gutwillig von hergelaufenen Leuten einen anderen Jesus predigen und einen anderen Geist und ein anderes Evangelium aufdrängen lassen (das Evangelium der Judenchristen vom jüdischen Messias und von der gesetzlichen Gerechtigkeit der Messiasgemeinde). Und doch meine er, hinter diesen „Erzaposteln“ (ὑπερλίαν ἀπόστολοι), wie er die judaistischen Eindringlinge in Korinth ironisch bezeichnet, in nichts zurückzustehen. Sei er auch blöde im Reden, so doch nicht in der Erkenntniss, diese habe er doch in Allem und Jedem vor ihnen bewiesen. Dass er aber das Evangelium ihnen umsonst predigte, diesen Ruhm sollen ihm jene Leute nicht rauben, die nur nach einer Beschönigung für ihre eigenen selbstischen Ansprüche suchen. Lügen-

*) Vgl. Hausrath: „Der Viercapitelbrief“ (1870).

apostel, trügliche Arbeiter, Satansdiener seien sie, die sich nur verstellen als Apostel Christi und Diener der Gerechtigkeit. Welches seien denn die Vorzüge, auf die sie pochen und mit welchen sie den klugen Korinthern so zu imponiren wissen, dass diese sich von ihnen knechten, ausbeuten, in's Gesicht schlagen lassen? Zu solcher Keckheit sei er, Paulus, allerdings zu schwach, sonst aber getraue er sich, mit jenen den Vergleich wohl auszuhalten. Hebräer, Israeliten, Same Abraham's, Diener Christi rühmen sie sich zu sein: das alles sei auch er und darüber hinaus könne er, wenn er einmal in Thorheit reden wolle, für sich geltend machen. Nicht bloss in Arbeit und Mühe, auch in Leiden und Schmach um Christi willen thue er es Allen zuvor; eben in solcher Schwachheit erblicke er seinen Ruhm. Müsse er aber doch einmal sich rühmen, so wolle er auch noch seiner Offenbarungen und Gesichte gedenken, wie er einmal vor vierzehn Jahren in den dritten Himmel entrückt gewesen, er wisse selbst nicht ob im Leib oder ausser dem Leib, und im Paradies Worte gehört habe, die kein Mensch aussprechen dürfe. Freilich sei ihm als demüthigende Zugabe ein Pfahl im Fleisch gegeben, eine Krankheit, in welcher er dämonische Faustschläge fühle, und auf sein Gebet um Enthebung von dieser Plage sei ihm dieser Bescheid von Gott geworden: Meine Gnade genügt dir, denn unter Schwachheit kommt die Kraft zur vollen Wirkung. Darum wolle er sich am liebsten seiner Schwachheit rühmen, damit sich Christi Kraft auf ihn herabsenke. Endlich dürfe er, da sie ihn doch einmal zum Selbstruhm genöthigt haben, sie auch noch daran erinnern, dass die apostolischen Zeichen, Wunder- und Kraftthaten in ihrer Mitte durch ihn gewirkt worden seien. Wie also er selbst hinter den Erzaposteln in nichts zurückstehe, so sei auch die korinthische Gemeinde in keiner Hinsicht im Nachtheil gegen die anderen Gemeinden, es wäre denn in dem einen, dass er ihnen nicht Unkosten gemacht habe. Diesen Fehler mögen sie ihm vergeben; er denke es auch künftig so zu halten, denn er suche nicht das Ihre, sondern sie selbst. Statt Opfer zu fordern, möchte er lieber sich selbst für sie zum Opfer bringen. Wenn er sie so überschwänglich liebe, verdiene er darum weniger geliebt zu werden? Habe

er ihnen je Grund gegeben zu dem Verdacht, durch schlaue List sie gefangen und ausgebeutet zu haben? Das alles sage er nicht zu seiner Rechtfertigung, sondern zu ihrer Besserung. Bei seinem nächsten Besuch werde er gewiss nicht mehr Schonung üben. Sie sollen, wie sie es gewünscht, die Erfahrung davon zu machen bekommen, was es sei um die Kraft des in ihm redenden Christus. Möchten sie nur auch ebenso ansichselbst die Probe machen, ob Christus in ihnen sei! —

Die Wirkung dieses Briefes war nach der von Titus aus Korinth gebrachten Nachricht günstiger, als Paulus erwartet hatte. Er brachte die verhetzte Gemeinde zur Besinnung und Umkehr, sodass sie mit erneutem Eifer sich ihrem Apostel wieder zuwandte und ihr Unrecht gegen ihn wieder gut zu machen suchte, indem sie die Anstifter des Zerwürfnisses, insbesondere den Beleidiger, von welchem die persönliche Kränkung des Paulus (oder des Timotheus?) ausgegangen war, ihren Unwillen fühlen liess (II Kor. 7, 8—12. 2, 6 f.). Hierauf schrieb Paulus von Makedonien aus einen neuen Brief an die Korinther, um seiner Freude über ihre Umkehr Ausdruck zu geben und jeden noch übrigen Rest von Verstimmung und Missverständniss vollends zu beseitigen, damit er bei seinem bevorstehenden dritten Besuch bei ihnen der vollen Versöhnung mit seiner Gemeinde froh werden könne. Auch dieser dritte uns erhaltene Brief (II Kor. 1—9) hat zwar wesentlich ebenso wie der zweite (Cap. 10—13) die Selbstvertheidigung des Paulus und seiner apostolischen Wirksamkeit zum Inhalt, aber Stimmung und Ton ist anders als dort: an die Stelle der heftigen Polemik und bitteren Ironie tritt versöhnliche Milde und heitere Zuversicht; die ruhigere Stimmung lässt auch die Selbstvertheidigung über das rein Persönliche zu höheren sachlichen Gesichtspunkten sich erheben und lehrhafte Gedanken tiefsten Gehaltes aussprechen. Dass dieser Brief die volle Versöhnung wiederherstellte und dem Apostel einen freundlichen Empfang in der korinthischen Gemeinde bereitete, ist mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen, da der bald nachher von Korinth aus geschriebene Römerbrief eine beruhigte und befriedigte Stimmung des Apostels verräth.

Irenische Wendung.

Wie selbstlos der Apostel Paulus bei aller Schärfe seiner Polemik doch immer nur die Wahrheit des Evangeliums, die Sache Christi und nicht seine eigene, im Auge behalten hat, das zeigt sich auf's schönste in der irenischen Wendung, die wir ihn da, wo er nicht mehr unmittelbar das Prinzip seines Evangeliums gefährdet sieht, sofort nehmen sehen. Der scharfe Polemiker des Galaterbriefs — „Paulus selbst ist der erste, welcher im Römerbrief jenen irenischen und konciliatorischen Ton anstimmt, der die nachapostolische Entwickelung charakterisirt. Denn er ist auch der erste, der das tiefe Bedürfniss gefühlt hat, dass um des Christenthums willen das Judenchristenthum mit dem Heidenchristenthum müsse versöhnt werden" *). Es war eben dasselbe Bedürfniss einer Versöhnung, was ihm auch die Liebessteuer für die Armen Jerusalems und die freundliche Aufnahme derselben bei der Urgemeinde zu einem wahren Herzensanliegen machte. Aber je mehr er in dieser Beziehung Grund zu den ernstlichsten Besorgnissen hatte, welche wir aus Röm. 15, 30—32 deutlich herausblicken sehen, desto begreiflicher ist der Wunsch, mit der Hauptgemeinde des Westens in möglichst gutes Einvernehmen sich zu setzen, um aus ihrer Einmüthigkeit und friedlichen Glaubensgemeinschaft den Trost zu finden für die Misshelligkeiten und Widerwärtigkeiten, die vom Osten drohten (Röm. 1, 12. 15, 5 f. 30—32).

Die versöhnliche Tendenz des Briefes verräth sich vor Allem in der Art, wie das nationale Selbstgefühl des geborenen Juden geschont wird, indem die auf seiner Geschichte und seinen religiösen Institutionen beruhenden Vorzüge und Vorrechte des alttestamentlichen Bundesvolkes wiederholt rückhaltlos anerkannt werden. Mit Nachdruck wird gleich an der Spitze des Briefes die Bestimmung des Evangeliums für Alle so ausgedrückt, dass dem Juden der Vortritt bleibt: „Das Evangelium ist eine

*) Holsten in der Rec. von Hofmann's Comm. z. Römerbrief, Z. f. w. Th. 1872, S. 456.

Kraft Gottes zur Seligkeit für jeden Glaubenden, *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι*" (1, 16). Nachdem die gleiche Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit von Juden und Heiden besprochen worden, wird doch der theokratische Vorzug der Juden entschieden zugestanden, 3, 1 f.: *τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς; πολὺ κατὰ πάντα τρόπον· πρῶτον μὲν γὰρ, ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ.* Von den mannigfachen Vortheilen Israels will er zunächst nur den einen wichtigsten hervorheben, dass ihnen die Aussprüche = Weissagungen, Verheissungen Gottes anvertraut sind, welche auch durch den Unglauben Einiger an den Messias Jesus, in welchem jene Verheissungen erfüllt sind, doch nicht aufgehoben werden; dass Israel es zunächst war, dem die messianische Verheissung galt, das bleibt trotz seines theilweisen jetzigen Unglaubens feststehen vermöge der durch menschliche Sünde nicht zu beugenden göttlichen Treue. Es ist das derselbe Gedanke, der eingehender Röm. 9—11 besprochen wird. In den stärksten Ausdrücken bezeugt der Apostel 9, 1 ff. seine Sympathie mit seiner Nation, um deren willen er selber sein Heil drangeben würde; denn sie sind die Kinder Israels, ihnen gehört die theokratische Kindschaft Gottes und die Offenbarungsherrlichkeit (seiner Gegenwart und Kundgebung) und die Bündnisse und die Gesetzgebung und der Kultus und die Verheissungen, ihnen die Väter (Patriarchen, als Träger der Bündnisse und Verheissungen) und von ihnen stammt Christus ab nach dem Fleisch. Es ist aber nicht möglich, dass das Wort Gottes hinfällig geworden sei, d. h. die den Vätern Israels gewordene Zusicherung des messianischen Heils kann nicht aufgehoben sein. Noch bestimmter ist diess 11, 2—5. 28 f. gesagt: Gott hat sein Volk, das er zum messianischen Heil vorausbestimmt hatte, nicht verstossen, denn seine Gnadengaben und seine an Israel ergangene Berufung kann ihn nicht gereuen; vielmehr ist diess Volk auch jetzt noch Gegenstand seiner Liebe um der Väter willen im Hinblick auf die *ἐκλογή* (v. 28), d. h. auf den gläubigen Rest, der nach der Auswahl der Gnade unter der ungläubigen Mehrheit übrig geblieben ist, wie einst zu Eliä Zeit (cf. v. 5). Dieser auserwählte Rest ist der fortdauernde Stamm, an welchem die

geschichtliche Würde Israels als des auserwählten Bundesvolks in fortdauernder Wahrheit erhalten bleibt. Eben damit aber liegt in diesem Stamm zugleich die reelle Garantie dafür, dass einst noch Israel als Volk wird des Heils theilhaftig werden. Denn „ist der Anbruch heilig, so auch der Teig, ist die Wurzel heilig, so auch die Zweige“ (v. 16). Ist auch die Mehrheit Israels verstockt und nur ein *λεῖμμα κατ᾽ ἐκλογὴν χάριτος* zunächst übriggeblieben, als Träger derselben unverbrüchlichen Liebe Gottes, die den Vätern so hohe *χαρίσματα* und *ἐπαγγελίας* geschenkt hatte, so gehört ja doch das Volk Israel im Ganzen derselben Masse an, aus welcher diess *λεῖμμα* genommen ist, stammt aus derselben Wurzel, aus welcher dieses, kann also nicht in seinem definitiven Schicksal von diesem *λεῖμμα* getrennt sein, sondern muss einst seiner Gesammtheit nach in den bis dahin aufbewahrten Stamm von Erwählten eintreten. Nicht ist das Volk in seiner Gesammtheit verworfen, damit für immer an seine Stelle die Heiden treten sollten, sondern es ist nur ein Theil (der grössere freilich) zeitweise verstockt und seine Stelle bis zur einstigen Wiederbringung Aller einstweilen durch die erwählten Heiden ausgefüllt. Aber dabei bleibt doch ganz bestimmt Israel der Grundstamm, in den die Heiden als die wilden Oelzweige eingepfropft werden, um von ihm getragen, seiner süssen Säfte theilhaftig zu werden; und die eigenen Zweige dieses Stammes, welche zunächst ausgebrochen wurden, um den eingepfropften Platz zu machen, können darum und sollen doch einst wieder eingepfropft werden in ihren eigenen Stamm (vv. 17—24). — Hiermit stimmt endlich ganz überein Röm. 15, 8 f.*): „Ich sage, dass Jesus Christus sei ein Diener worden der Beschneidung um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, zu bestätigen die Verheissungen der Väter, dass aber die Heiden um der Barmherzigkeit willen Gott preisen.“ Da den Juden die *λόγια θεοῦ* (3, 2) und die

*) Ich kann diese Stelle, wie überhaupt Röm. 15 (trotz Baur, Lucht, auch Lipsius in der „Protestantenbibel“) nicht für unecht halten, schliesse mich vielmehr ganz dem an, was Hilgenfeld gegen Lucht in der Z. f. w. Th. 1872, IV. bemerkt, vgl. insbesondere über obige Stelle daselbst S. 477.

ἐπαγγελίαι (9, 4) als eigenthümlicher Vorzug gegeben worden, so gilt auch die Erfüllung derselben durch den aus ihrer Mitte gekommenen Messias Jesus natürlich in erster Linie ihnen (εὐαγγέλιον — — Ἰουδαίῳ πρῶτον 1, 16), denn Gott kann seine Gnadengaben und Berufung sich nicht gereuen lassen; seine Wahrhaftigkeit forderte also, dass die Israel gegebenen messianischen Verheissungen bestätigt würden, was eben durch Jesus Christus dadurch geschah, dass er seine Wirksamkeit zunächst Israel zu gute kommen liess (διάκονος περιτομῆς γεγένηται); nicht hatte Israel darauf ein Recht, aber es war gefordert durch die Wahrhaftigkeit Gottes, durch die Unveränderlichkeit seiner Gnade. Den Heiden hingegen ist einfach Barmherzigkeit zu Theil geworden ohne vorheriges Versprechen, wider alles Erwarten, worüber sie um so mehr Gott zu preisen Grund haben. Das sind genau dieselben Gedanken, wie 11, 28—30; man kann auch nicht sagen, dass sie mit der Unbedingtheit der Gnade in Widerspruch treten; wohl aber, dass sie sich mehr, als frühere Ausführungen des Apostels, auf den Boden der geschichtlichen Wirklichkeit stellen, nach welcher nun einmal faktisch das Christenthum aus dem Judenthum erwachsen ist.

So gewiss aber auch diese Stellen unter sich alle übereinstimmen, so lässt sich doch nicht leugnen, dass sich bei Paulus auch noch eine andere Betrachtungsweise findet, welche im Galaterbrief die herrschende war, im Römerbrief dagegen nur noch nebenhergeht. In Gal. 3 u. 4 nemlich sieht Paulus die dem Abraham gewordene Verheissung vollständig schon in der (gleichviel ob aus Juden oder Heiden entstandenen) Christengemeinde erfüllt, weil eben nur die, welche mit Abraham aus dem Glauben Gerechtigkeit suchen, Abraham's wahre Söhne seien (3, 6—9). Die dem Abraham und seinem Samen gegebenen Verheissungen giengen von Anfang nicht etwa auf die vielen (leiblichen) Nachkommen Abraham's, sondern nur auf den Einen: Christum; da nun die an Christum Glaubenden Christi sind (mit ihm eine einzige moralische Persönlichkeit ausmachen), so sind sie also der Same Abraham's und nach der Verheissung Erben (v. 29). Knüpft sich hiernach die messianische Erbschaft ausschliesslich an die geistliche Sohnschaft Abraham's oder an den

Glauben, so ist damit indirekt schon ausgesprochen, dass die dem geistlichen Stammvater der Messiasgemeinde gegebenen Verheissungen seine leiblichen Nachkommen oder das Volk Israel gar nichts angehen, dass sonach Israel als Volk in gar keiner andern, näheren und besonderen Beziehung zu der Erfüllung jener Verheissungen in Christo Jesu stehe, als die Heiden. Und da nun in der Messiasgemeinde thatsächlich die Glaubenden aus den Heiden überwogen, so wird aus der Gleichstellung von Juden und Heiden gegenüber den messianischen Verheissungen geradezu ein Bevorzugen der letzteren. In Voraussicht dessen, dass Gott die Heiden aus dem Glauben rechtfertige, hat dereinst schon die Schrift (Gott nach der Schrift) dem Abraham vorausverheissen: In dir sollen alle Heiden gesegnet werden; eben diess, dass auf die Heiden der Segen Abraham's in Christo kommen sollte, war von Anfang der vorausbestimmte Zweck der göttlichen Erlösungsanstalt (vv. 8. 14). Nur diese geistlichen Söhne des Glaubensvaters Abraham sind die freien und legitimen, erbberechtigten Söhne, hingegen die leiblichen Nachkommen desselben sind die Söhne der Magd (denn Hagar ist der Berg Sinai, der Gesetzesbund, der zur Knechtschaft gebiert), die unfreien und rechtlosen; auf sie bezieht sich, was einst von Hagar und Ismael gesagt wurde: Stosse hinaus die Magd und ihren Sohn, denn nimmer soll der Magd Sohn erben mit dem Sohne der Freien! (4, 21—31). Das ist wohl das Stärkste, was Paulus über das Verhältniss Israels zum messianischen Erbe gesagt hat: Nicht nur hat Israel als Volk gar kein besonderes Anrecht darauf, sondern es ist vielmehr rundweg als der rechtlose natürliche Sprössling Abraham's ein für allemal von dem Erbe ausgeschlossen und die wesentlich aus gläubigen Heiden bestehende Messiasgemeinde ist der allein erbberechtigte Sohn, das wahre Verheissungskind Isaak.

Diese schroffe Haltung gegen Israel ist nun im Römerbriefe sehr wesentlich modificirt; und zwar genau besehen in doppelter Hinsicht: einmal sofern an der Messiasgemeinde die Zusammensetzung aus Juden und Heiden mit stetem Vorantreten der Ersteren betont wird (während nach dem Galaterbriefe unter den geistlichen Söhnen Abraham's die

Heiden voranstehen, 3, 8. 14); sodann namentlich auch insofern, als die den Vätern Israels gegebenen Verheissungen in der geistlichen Nachkommenschaft des Glaubensvaters, in der jetzigen gemischten und überwiegend heidenchristlichen Messiasgemeinde, noch nicht ihre volle und ausschliessliche Erfüllung gefunden haben, sondern auch noch überdiess an der eigentlichen, leiblichen Nachkommenschaft, an dem Volk Israel, in ferner Zukunft in Erfüllung gehen sollen, während nach Gal. 4, 21—31 das Volk Israel für immer ausgestossen wird. Zwar stimmt der Römerbrief darin ganz mit dem Galaterbrief überein, dass auch dort Abraham der Vater der Glaubenden heisst (4, 11) und nicht alle seine leiblichen Nachkommen darum auch schon Kinder der Verheissung (Objekte und Träger der Verheissung) sein sollen (9, 6 ff.). Auch hier ist es zunächst diese Unterscheidung zwischen leiblichen und geistlichen Abrahamssöhnen, wodurch die Wahrheit des Satzes, dass das Verheissungswort Gottes nicht hinfällig geworden sei, erhärtet werden soll; hiernach findet also das göttliche Verheissungswort an die Väter seine Erfüllung zunächst wieder nur, wie im Galaterbrief, an der Gemeinde der Gläubigen, nicht an dem Volk Israel. Diese Gemeinde ist vermöge der freien Barmherzigkeit Gottes berufen, „nicht bloss aus den Juden, sondern auch aus den Heiden“ (v. 24); aus den letzteren der Mehrzahl nach, aber doch ist wenigstens ein Rest (*κατάλειμμα* v. 27) und ein Same von Israel (v. 29) darin geblieben. Eben darauf gründet sich nun aber hier die weitere Hoffnung, dass Gott auch Israel als Volk nicht definitiv verstossen habe, sondern nur zum Theil verstockt bis auf die Zeit, wo die Fülle der Heiden würde in's Messiasreich eingegangen sein, *καὶ οὕτω πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* 11, 26. Paulus nimmt also zwar hier seinen Grundgedanken, dass die messianischen Verheissungen in der Gemeinde der Christusgläubigen erfüllt seien, durchaus nicht zurück, aber er ergänzt ihn in doppelter Beziehung: einmal indem er den Juden den Vortritt in der Christengemeinde lässt und sie sogar als den Grundstamm bezeichnet, in welchen die Gläubigen aus den Heiden eingepflanzt werden; und dann, indem er die Hoffnung festhält, dass zuletzt das ganze Israel in die Christengemeinde

eintreten und damit die Verheissungen der Väter auch an den eigentlichen Nachkommen sich verwirklichen werden. Sagte der Galaterbrief in schroff antijüdischem Sinne: *οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ Ἀβραάμ, ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ, ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χῷ Ιοῦ*: so sagt der Römerbrief in vermittelnder Milde: *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν, εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι, οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον* (also doch auch diesem!), *ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ, ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν* (4, 16). In diesem „Nicht nur — Sondern auch" spiegelt sich der ganze Charakter des Römerbriefs, seine irenisch-konciliatorische Tendenz.

Unter denselben Gesichtspunkt fallen noch einige weitere Eigenthümlichkeiten dieses Briefs. Während der Galaterbrief das Gesetz als *σάρξ* bezeichnet und mit dem heidnischen Naturkultus zusammenstellt als Knechtschaft *ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (3, 3 u. 4, 3) und auch der zweite Korintherbrief in ihm noch wesentlich das *γράμμα ἀποκτεῖνον* sieht (3, 6 ff.), so erhebt der Römerbrief förmlich emphatisch die Hoheit des Gesetzes: *ὁ μὲν νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή, ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν, ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι.* Die Unmacht des Gesetzes, geistig zu beleben, welche nach dem Galaterbrief im Gesetz selbst begründet scheinen konnte, sofern es mit Aeusserlichkeiten zu thun habe und selber äusserlicher Art sei, wird also vom Römerbrief ganz bestimmt auf die fleischliche Natur des Menschen zurückgeführt. In der Sache kommt zuletzt beides auf einen und denselben Gedanken hinaus, darauf nemlich, dass im Gesetzesstandpunkt der menschliche und der göttliche Wille ausser einander und gegen einander sind; ob man diess nun so ausdrücke: das Gesetz ist dem Menschen äusserlich, oder so: der Mensch ist dem Gesetz entgegen, fleischlich, das ist offenbar nur eine formale Verschiedenheit; aber die zweite Ausdrucksweise hat den Vortheil, für das gesetzesgläubige Bewusstsein des Judenchristen die schonendere zu sein, und diess ist der Grund, warum Paulus im Römerbrief sie ausschliesslich wählt. — Während im Galaterbrief das Zurückfallen in gesetzliches Wesen, und bestünde es auch nur im Halten der jüdischen

Sabbathe und Festzeiten, als Verleugnung des evangelischen Prinzips des Geistes und der Freiheit, als ein „Im Fleische-vollenden“ gebrandmarkt wird, so ist Paulus im Römerbrief so tolerant, zuzugestehen, dass derjenige, welcher an die Feier der heiligen Tage sich gebunden hält, es ebenso gut dem Herrn thue, wie der, welcher sich nicht daran bindet; er stellt also die Fortdauer der jüdischen Festfeier (denn um diese handelt es sich offenbar) hier unbedenklich dem individuellen Gewissen als ein christliches Adiaphoron anheim; auch bei dem Essen, auf welches er denselben Grundsatz anwendet, werden wir doch wohl nicht bloss an essenisch-asketische Sitten zu denken haben, um deren willen schwerlich Einer den Andern gerichtet haben würde, sondern auch an die jüdischen Speisegesetze. Die jüdische Skrupulosität, welche sich an diese Dinge noch immer gebunden hält, bezeichnet er zwar allerdings als Schwachheit im christlichen Glauben, aber dieselbe ist ihm nichts Verwerfliches, sondern etwas in Liebe zu Tragendes; er fordert von den Freierdenkenden den Unfreien gegenüber dieselbe Rücksichtnahme und Akkommodation, welche er als seine eigene Maxime auch schon I Kor. 9, 19—23 bekannte. Aber wer sieht nicht, dass diese milde Praxis weit verschieden ist von der prinzipiellen Schroffheit des Galaterbriefs? — Endlich mag auch noch erinnert werden an die freundliche Art, in welcher Röm. 15, 26 f. der Urgemeinde Erwähnung gethan ist als derjenigen, welcher die andern Gemeinden als Schuldner verpflichtet seien, da sie von ihr die geistlichen Güter des Christenthums überkommen haben. Da diese einfache Geschichtsthatsache zu bestreiten, dem Apostel nie in den Sinn gekommen sein kann, so liegt in diesen Versen durchaus kein sachlicher Widerspruch mit früheren Aeusserungen, aber der Ton allerdings ist ein anderer, milderer und versöhnlicher, im Vergleich zu dem, in welchem der Galaterbrief von der Urgemeinde und den Säulenaposteln derselben redete.

Freilich den Römerbrief hat Paulus geschrieben mit dem Zweck, die dortige gemischte Gemeinde zu gewinnen, Zwiespalt in ihr zu verhüten, ehe noch persönliche Erfahrungen ihn die alten Gegner auch auf diesem neuen Schauplatz hatten wiederfinden lassen. Um so interessanter ist es nun, zu

sehen, wie nach dieser Erfahrung das Verhältniss des Apostels zu den Judaisten der römischen Gemeinde sich gestaltete. Hiervon gibt uns der aus der römischen Gefangenschaft geschriebene Brief an die Philipper nähere Kunde. Und zwar ist diese in der That ganz von der Art, wie wir sie nach den Vorgängen des Römerbriefs einerseits und der früheren Briefe andererseits erwarten mussten: dieser Brief zeigt uns die Stimmung des Paulus gemischt aus der sachlich duldsamen Haltung des Römerbriefs und der persönlichen Gereiztheit, die wir aus den früheren Briefen als die Folge des unmittelbaren Zusammentreffens Pauli mit seinen Gegnern kennen. Diese Mischung ist allerdings ein eben nur diesem Brief eigenthümlicher Zug, der daher auch zu Zweifeln an der Echtheit des Briefs Anlass gegeben hat; allein man bedenke, wie trefflich dieser Zug für den Charakter und für die damalige Situation des Apostels passt, und mit welcher Kunst hingegen jeder Andere und Spätere diese höchst charakteristische Färbung erfunden haben müsste!

Um seine geliebte Gemeinde in ihrer erprobten Treue neu zu stärken, hält Paulus ihr (3, 1 ff.) — wohl wissend, dass er es nicht zum erstenmale thue, aber im Gefühle, dass dieser Punkt nicht oft und tief genug eingeschärft werden könne — auf's Neue den Kontrast vor zwischen den bösen Arbeitern, die sich ihrer fleischlichen (jüdisch-nationalen) Vorzüge rühmen, und ihm selber, der sich eben derselben und noch höherer fleischlicher Vorzüge rühmen könnte, aber auf all' solchen Ruhm (Judenthum, Pharisäerthum, Gesetzeszelotismus) verzichtete, ja diese Scheinvorzüge für einen wahren Schaden hielt um Christi willen, d. h. gegenüber dem allein wahren Gut der Glaubensgerechtigkeit, an deren Erlangung jene Scheinvorzüge nur hindern könnten, wenn man auf sie irgend einen Werth legte. Jene *κύνες* und *κακοὶ ἐργάται* (v. 2) können Niemand anders sein als judaistische Agitatoren, welche die Gemeinde zu Philippi, zu welcher sie selbst nicht gehörten, zu verhetzen suchten und dem bis jetzt so schönen Bestand ihres Christenglaubens gefährlich zu werden drohten, wesshalb Paulus eine ernste Warnung vor ihren Umtrieben in Philippi für nöthig hielt. Es waren Leute von derselben Art, wie die Judaisten in Korinth, die er nicht

milder II Kor. 11, 14 als ψευδαποστόλους, ἐργάτας δολίους, διακόνους σατανᾶ bezeichnet, und welchen er Gal. 5, 12 in grimmigem Hohn über ihre Beschneidungsmanie die Zerschneidung (Kastration) anwünscht, gerade ebenso, wie er sie auch Phil. 3, 2 die κατατομήν schilt, während die wahre Beschneidung auf Seiten der Christen sei (v. 3). Und wie er in der eben citirten Korintherstelle den trüglichen Arbeitern und Satansdienern, welche sich in Diener der Gerechtigkeit und Apostel verstellen, ein ihres Thuns würdiges Ende mit Schrecken verheisst, ebenso spricht er auch Phil. 3, 18 f. von den seinen Lesern wohlbekannten „Feinden des Kreuzes Christi, deren Ende das Verderben"; das sind jene Beschneidungsleute, die wir schon aus dem Galaterbrief kennen, welchen die paulinische Lehre vom Kreuze Christi als dem Ende des Gesetzes ein Aergerniss war. Dass er diesen Gegnern in v. 19 eine sinnliche Gesinnungsweise zuschreibt, stimmt ganz mit der Beurtheilungsweise der korinthischen Gegner überein, denen er auch (II Kor. 2, 17) ein καπηλεύειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, gewinnsüchtige Motive ihrer Missions- und Agitationsthätigkeit zuschreibt, daher auch im Kontrast zu ihnen seine eigene Uneigennützigkeit so stark betont, Cp. 11. Ganz anders spricht sich der Apostel in demselben Brief über die ohne Zweifel auch judenchristlichen Gegner aus, mit welchen er in Rom in Berührung gekommen war. Zwar glaubt er von Einigen derselben, sie verkündigen Christum weniger um der Sache willen, als aus Parteisucht und um den gefangenen Apostel zu ärgern. Immerhin aber, fügt er hinzu, werde doch Christus verkündigt, ob nun aus echten oder unechten Beweggründen; darüber freue er sich und werde sich ferner freuen (Phil. 1, 18). Das ist unleugbar ein anderer Ton, als der, in welchem sich Paulus Gal. 1, 7 ff. über die Verkündiger des ἕτερον εὐαγγέλιον ausgesprochen hatte. Dort leugnet er noch, dass es überhaupt ein anderes Evangelium, als das seinige in Wahrheit gebe, erklärt also die Verkündigung des Judenchristenthums für eine einfache „Verkehrung des Evangeliums Christi". Hier dagegen sieht er auch in der Wirksamkeit der Judaisten ein wirkliches Verkündigen Christi; er gesteht den Gegnern den Charakter der Christlichkeit zu und freut sich um der all-

gemeinen Sache Christi willen ihres Erfolgs, wenn gleich ihr Motiv ein ihm feindseliges und ihr Geist ein von dem seinigen verschiedenartiger ist. Schwerlich lässt sich diese Milde des Urtheils bloss aus einer müden und resignirten Stimmung des gefangenen Apostels erklären, der doch gleich nachher (3, 2. 18) über die Judaisten zu Philippi mit einer Heftigkeit urtheilt, welche wieder an die Zeiten des lebhaftesten Kampfes erinnert. Auch der Umstand, dass die Judenchristen Roms nur eine Minderheit bildeten, von welcher für die Richtung der Gemeindemehrheit nichts zu befürchten war, wird zur Erklärung noch kaum ausreichen. Es bleibt doch immer schwer anzunehmen, dass Paulus sich über die Christusverkündigung von Leuten gefreut haben könnte, welche in der Weise der galatischen und korinthischen Judaisten einen „anderen Jesus" und ein „anderes Evangelium", als er selbst, gepredigt hätten. Wir werden also vermuthen dürfen, dass das Christenthum der römischen Gegner des Paulus nicht so prinzipiell vom paulinischen verschieden, nicht so eng jüdisch-gesetzlich gewesen sei, wie das jener Judaisten, für welche er nie, auch noch Phil. 3, 2. 18 nicht, Duldsamkeit kannte. Es stimmt damit überein, dass auch die ethische Charakteristik der römischen Judenchristen in Röm. 14 nicht sowohl auf ein einfach gesetzliches Judenthum hinzuweisen scheint, als vielmehr auf ein solches, dessen asketische Skrupulositat auf dem dualistischen Spiritualismus der alexandrinisch-jüdischen Weisheitslehre beruhte. Dass diese Richtung unter den hellenistischen Juden der Diaspora weit verbreitet war, ist bekannt; es hat also zum voraus alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass sie auch unter den Juden und Judenchristen Roms ihre Vertreter hatte, welche für die religiöse Richtung der judenchristlichen Minderheit der dortigen Gemeinde massgebend gewesen sein werden. Sie waren also, wenn wir den Vergleich der korinthischen Parteien beiziehen wollen, weniger Petriner, als Apolliner; wie bei diesen der Gegensatz gegen Paulus nicht sowohl eine prinzipielle Glaubensdifferenz, als vielmehr eine persönliche, auf dem Unterschied der Lehrform beruhende Rivalität war, so mögen wir uns ähnlich auch das Verhältniss der römischen Gegner zu Paulus denken; so erklärt es sich dann einfach, wie Paulus diesen Leuten

persönliches Uebelwollen und Parteisucht vorwerfen und dennoch ihre Christusverkündigung, als der Sache des Evangeliums förderlich, anerkennen und sich darüber freuen konnte.

Als eine von keinem Apostel gegründete, spontan entstandene, paritätisch zusammengesetzte, und im Hellenismus den gemeinsamen Boden für beide Theile besitzende Gemeinde, war die römische Christenheit von Anfang über den urchristlichen Parteigegensatz erhaben und dadurch schon prädestinirt zum Mittelpunkt und Stützpunkt der kirchlichen Einheit und Allgemeinheit, welche sich ausschliesslich auf dem Boden des weniger paulinischen als hellenistischen Heidenchristenthums ausgebildet hat. Von den Wandlungen, durch welche der Urpaulinismus unter dem Einfluss des Hellenismus zum kirchlichen Deuteropaulinismus und Katholicismus geworden ist, sollen die folgenden Capitel berichten.

Zweites Capitel.

Der Paulinismus unter dem Einflusse des Hellenismus.

(Hebräer-, Kolosser- und Barnabasbrief.)

Der Brief an die Hebräer.

An welche Leser dieser Brief gerichtet sei, darüber lässt sich aus der, sicher erst später mit Rücksicht auf den Inhalt hinzugefügten, Ueberschrift nichts entnehmen. An die Judenchristen überhaupt kann er nicht gerichtet sein, weil bestimmte Gemeindeverhältnisse mehrfach erwähnt sind. Wegen der Beziehung auf den jüdischen Opfer- und Priesterdienst hat man an die Gemeinde zu Jerusalem denken wollen, aber das ist aus mehrfachen Gründen ganz unmöglich. Ein Brief, der nicht etwa aus dem Hebräischen übersetzt, sondern ursprünglich griechisch und in gutem Griechisch geschrieben ist, kann nicht an die aramäisch redende Gemeinde Jerusalems geschrieben sein; für diese, die das Alte Testament im Urtext las, wäre eine Beweisführung aus der griechischen Uebersetzung der Septuaginta, wie sie im Hebräerbrief durchweg herrscht, sehr unzweckmässig gewesen. Und wie hätte an eine Gemeinde, in welcher in dem siebenten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts noch viele Augen- und Ohrenzeugen

der evangelischen Geschichte lebten, geschrieben werden können, dass das Evangelium durch die Ohrenzeugen auf uns (die Leser) gekommen sei (2, 3)? Wie könnte von der armen jerusalemischen Gemeinde, welche selbst Unterstützung durch die heidenchristlichen Kollekten bedurfte, gesagt werden, dass sie mit ihren Liebesgaben den Heiligen gedient habe und noch diene (6, 10)? Was aber die Bezugnahme auf jüdisches Opfer- und Priesterwesen betrifft, so ist dieselbe von der Art, dass sie vielmehr gegen als für die jerusalemische Adresse spricht. Denn es ist nirgends vom wirklichen Tempel die Rede, sondern von der idealen Kultusstätte, wie sie sich der Verfasser nach der mosaischen Beschreibung der Stiftshütte vorgestellt hat, wobei ihm überdiess geschichtliche Irrthümer begegneten, wie hinsichtlich des Räucheraltars und der Bundeslade und des täglich opfernden Hohepriesters; wie wäre dieses denkbar bei einem an die jerusalemische Gemeinde von einem der Ihrigen (etwa Barnabas, dem Leviten!) geschriebenen Briefe? — Schon eher, als an die Gemeinde zu Jerusalem, liesse sich an die zu Alexandria denken, weil diese einen griechischen Brief verstand und die Septuaginta im Gebrauch hatte, und weil der Inhalt des Briefs alexandrinische Bildung verräth. Indessen spricht der letztere Umstand doch im Grunde nur für die alexandrinische Bildung des Verfassers, nicht aber dafür, dass die Leser des Briefs zu Alexandria wohnten. Warum sollten alexandrinische Leser gerade von den Christen aus Italien besonders gegrüsst werden (13, 24)? Diese Stelle führt auf die Vermuthung, dass die Adressaten in Italien, und zwar wohl hauptsächlich in Rom zu suchen sein werden. Bestärkt wird diese Vermuthung durch zwei weitere Gründe. Die Leser befinden sich zur Zeit unter einer ihre Glaubenstreue auf ernste Probe stellenden schweren Verfolgung (12, 1—13), und sie hatten auch schon früher eine solche unter Schmach und Trübsal, Gefängniss und Vermögensverlust treu überstanden (10, 32 ff.). Bezieht man die letztere Stelle auf die bekannte Christenverfolgung unter Nero, an welche besonders die schmachvolle Schaustellung der Christen (θεατριζόμενοι) erinnert, so muss die gegenwärtige Verfolgung (12, 1 ff.) die unter Domitian sein; in beiden Fällen

aber war es die römische Gemeinde, über welche der kaiserliche Zorn sich entladen hat. Es kommt dazu als weiterer Bestätigungsgrund, dass die erste Spur vom Vorhandensein des Hebräerbriefs sich in dem von Rom aus geschriebenen ersten Clemensbriefe findet, dessen Verfasser sich ganz an der typologischen Schriftbenutzung des Hebräerbriefs gebildet zu haben scheint und denselben stellenweise ausschreibt. Aus allem dem darf mit grösster Wahrscheinlichkeit gefolgert werden, dass der Hebräerbrief nicht, wie früher angenommen wurde, an die Judenchristen Jerusalems vor der Zerstörung des Tempels, sondern gegen Ende des ersten Jahrhunderts an die heidenchristliche Gemeinde zu Rom geschrieben worden ist, um sie zur Treue im Glauben unter der von Domitian verhängten Verfolgung zu mahnen.

Zwei Einwendungen werden hiergegen erhoben, die zwar auf den ersten Blick etwas Bestechendes haben, bei näherer Betrachtung aber sich als irrig erweisen. Weil der Hebräerbrief vom Opferdienst in gegenwärtiger Zeitform spricht, müsse er, meint man, vor der Zerstörung des Tempels geschrieben sein. Allein das ist derselbe Irrthum, wie der Schluss aus der typologischen Behandlung des jüdischen Kultus auf die örtliche Nähe der Leser beim Tempel. Wie vielmehr der Verfasser nicht vom Tempel, sondern von der idealen Kultusstätte der Stiftshütte redet, so geht auch die gegenwärtige Zeitform, in welcher der Opferdienst beschrieben wird, nicht auf die wirkliche Gegenwart der levitischen Kultusgebräuche, sondern auf die zeitlose Idee des Kultusgesetzes, dessen ideale Bedeutung nicht vom Bestand des Tempeldienstes abhängt; ganz ebenso wird auch sonst in jüdischer und christlicher Literatur längst nach der Zerstörung Jerusalems doch in gegenwärtiger Zeitform vom Opferdienst gesprochen. Ferner meinte man, der Hebräerbrief setze judenchristliche Leser voraus, während die römische Gemeinde aus Heidenchristen bestand. Letzteres ist richtig, nicht aber ersteres. Die Bezeichnung der Christen als Volk Gottes und Same Abraham's kann in einem Brief, der überall das Christenthum unter alttestamentlichen Typen beschreibt, für die jüdische Nationalität der Leser gar nichts beweisen; hatte doch schon Paulus seine Heidenchristen als

das Israel Gottes und als die wahren Söhne Abraham's bezeichnet (Gal. 3, 29. 4, 28. 6, 16), und bezeichnet doch auch der Barnabasbrief seine zweifellos heidenchristlichen Leser als das Volk (λαός), welches Gott sich in seinem Geliebten bereitet habe. Entscheidend aber ist die Art, wie der Verfasser des Hebräerbriefs seine Leser vor Abfall vom Christenglauben warnt. Dass er dabei nicht, wie bei judenchristlichen Lesern allein möglich wäre, an einen Rückfall zum Judenthum gedacht haben kann, ergibt sich deutlich aus Stellen, wie 3, 12: ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος, was unmöglich vom Abfall zum Judenthum, welches ja an den lebendigen Gott des Alten Testaments glaubte, sondern nur vom Abfall zum Heidenthum zu verstehen ist; ferner 6, 1 ff., wo unter den Anfangsgründen der christlichen Unterweisung der Glaube an Gott, Todtenauferstehung und ewiges Gericht genannt ist, welche das Christenthum mit dem Judenthum gemein hat, über welche also ein zum Christenthum übertretender Jude nicht erst zu unterrichten war, während bei der Heidenmission diese Lehren natürlich die Grundlage der christlichen Unterweisung bildeten; auch die „reuige Abkehr von todten Werken“ (ibid.) kann nicht auf das Ablassen von den Uebungen des jüdischen Ceremonialgesetzes gehen, welche doch für einen Juden nicht wohl Gegenstand der Reue sein könnten, sondern es geht auf die Bekehrung von dem todeswürdigen heidnischen Sündenleben; ferner die Warnung 13, 9: sich nicht in die Irre führen zu lassen durch fremde Lehren über Speisen, von welchen die damit Umgehenden keinen Nutzen hatten, kann nicht an judenchristliche Adresse gehen, da für diese die mosaischen Speiseverbote gerade keine „fremde“ Lehren waren, sondern es setzt eine heidenchristliche Gemeinde voraus, in welcher neben libertinischen auch asketische Neigungen vorkamen, ganz ähnlich, wie dieses auch der Römerbrief und der Barnabasbrief voraussetzt. Ein das Verschiedenartigste vermischender Religionssynkretismus war dem damaligen zerfallenden Heidenthum durchgängig eigen und bildete daher auch eine stete Gefahr der heidenchristlichen Gemeinden, welche um so bedrohlicher wurde, wenn auch noch äussere Verfolgungen die Treue im christlichen Glauben erschütterten. Diese wankende Treue zu

stärken durch Hinweis auf die schwere Verschuldung des Abfalls einerseits und auf die unvergleichlich herrlichen Güter der christlichen Verheissung andererseits, das ist der einfache Zweck des Hebräerbriefes *).

Diesen Zweck suchte der Verfasser zu erreichen durch eine Apologie des Christenthums, zu welcher paulinische Gedanken den Zettel und der alexandrinische Hellenismus den Einschlag bildeten. So sehr er von den paulinischen Briefen, besonders vom Römerbrief beeinflusst ist, ebenso unzweifelhaft ist auch seine Abhängigkeit vom Buch der Weisheit und von Philo **). Philonisch ist seine allegorisirende Behandlung des Alten Testaments; philonisch seine Ansicht von Christus als dem grossen, sündlosen und nicht von Menschen stammenden Hohepriester, der zugleich Mittler der Weltschöpfung und der das Weltall tragenden Allmacht ist; philonisch seine Ansicht von den rituellen Opfern als Mitteln nicht der Vergebung der Sünden, sondern der Erinnerung an sie; mit Philo theilt er den Irrthum über das täglich stattfindende Opfer des Hohepriesters; nach Philo citirt er 13, 5 eine im Alten Testament sich so nicht findende Stelle; nach Philo und nicht nach Paulus findet er den Glaubensgehorsam Abraham's darin, dass er in das ihm noch unbekannte Land der Verheissung auszog (11, 8). Endlich ist insbesondere der Grundgedanke der philonischen Weltanschauung: die Entgegensetzung der oberen urbildlichen Welt der Ideen (*κόσμος νοητὸς, ἐκ τῶν ἰδεῶν συσταθείς*) und der irdischen, sinnlichen und abbildlichen Welt vom Verfasser des Hebräerbriefes zur Grundlage seiner christlichen Theologie gemacht und auf das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum übertragen worden, um damit die unvergleichliche Erhabenheit sowohl, als auch die unerschütterliche Gewissheit der im Christenthum dargebotenen Heilsgüter auszudrücken. Wie später Johannes den philonischen Logos mit Jesus Christus identificirte, um dadurch das Christenthum als die vollkommene höchste Gottesoffenbarung, die Erscheinung der gött-

*) Vgl. von Soden, Jahrb. f. prot. Theol. 1884 und Commentar z. Hebräerbrief (Handcommentar z. Neuen Test. III. Bd., I. Abth.), 1890.

**) Vgl. Siegfried: Philo S. 321—330.

lichen Herrlichkeit, Gnade und Wahrheit im Unterschied von jeder anderen Religion zu markiren: so hat in gleichem Sinne der Hebräerbrief den philonischen Begriff des Κόσμος νοητός auf das Christenthum, auf die gesammte christliche Heilsanstalt und die Summe der christlichen Heilsgüter, übertragen. Und wie jene Uebertragung des philonischen Logos-Begriffs auf die Person Christi durch den Mittelbegriff des alttestamentlichen Schöpferworts und der spätjüdischen Schöpfungsweisheit nahegelegt und vermittelt wurde, so auch diente bei der Uebertragung des philonischen κόσμος νοητός auf das christliche Heilsgut als naheliegendes Mittelglied der urchristliche Begriff des Messiasreiches. Dieses war schon durch seinen Namen „Himmelreich" als eine solche obere Welt, wie der κόσμος νοητός es ist, als eine Sphäre höheren, übersinnlichen und unvergänglichen Lebens charakterisirt; es hatte überdiess in der jüdisch-christlichen Vorstellung die Gestalt des himmlischen Jerusalems, der idealisirten israelitischen Theokratie, eines himmlischen Urbilds also für die unvollkommene irdische Theokratie des Alten Bundes angenommen. Von da aus lag es einem alexandrinischen Christen nicht ferne, diese religiöse Vorstellung des messianischen oder Himmelreiches mit der philosophischen Idee einer himmlischen oder urbildlichen Welt zu kombiniren. Natürlich ging es bei dieser Kombination, wie bei der johanneischen Verwendung des Logosbegriffs: die philosophische Idee wurde durch ihre Verpflanzung in das religiöse Anschauungsgebiet zu etwas Anderem, als was sie vorher gewesen; an die Stelle der begrifflichen Abstraktion trat die religiöse Erfüllung mit konkreten, dem wirklichen religiösen Selbstbewusstsein und der Geschichte entnommenen Momenten. Daher versteht es sich von selbst, dass ebenso, wie der johanneische Logos-Christus etwas Anderes ist, als der philonische Logos, so auch die himmlische Welt des Hebräerbriefs etwas Anderes, als der κόσμος νοητός des Philo: letzteres eine inhaltsleere begriffliche Abstraktion, ersteres eine religiöse Vorstellungsform von reichstem Inhalt, denn sie begreift ja nichts Geringeres als das ganze christliche Bewusstsein des Heils in sich und dient demselben eben nur dazu, seine innere Lebensfülle und Vollkommenheit in begrifflich

markirter Form zum Ausdruck zu bringen. Eben weil diese Umwandlung nothwendig sofort eintritt, sobald eine philosophische Idee in das religiöse Anschauungsgebiet verpflanzt wird, so kann aus der sich hieraus ergebenden materialen Differenz kein Recht zum Zweifel an ihrer formalen Identität erhoben werden, hier sowenig wie beim johanneischen Logos.

Der Hebräerbrief macht also aus dem alexandrinischen Begriff des *κόσμος νοητός* eine transscendente Realität (*τὰ ἐπουράνια, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* 8, 5. 9, 23), welche zunächst den Gegensatz bildet zur diesseitigen Welt überhaupt. Sie verhält sich nemlich zu letzterer (*αὕτη ἡ κτίσις*, 9, 11) wie das urbildliche Heiligthum, das Moses im Himmel schaute, zu dem irdischen, das er nach diesem Muster verfertigte, also wie das seinem Ursprung und Wesen nach göttliche, himmlische, übersinnliche, vollkommene und ewige Urbild zu dem Endlichen und Sinnlichen, welches bloss ein unvollkommenes und vergängliches Nachbild (*ὑπόδειγμα*) und Schattenriss (*σκιά*) vom göttlichen Urbild ist (8, 1—5. 9, 23) und sich als das Sichtbare (*τὰ βλεπόμενα* 11, 3), Tastbare (12, 18), den Erschütterungen unterworfene Wandelbare (*σαλευόμενα* 12, 27) unterscheidet vom Urbildlichen als dem Unsichtbaren (*πράγματα οὐ βλεπόμενα* 11, 1) und Unerschütterlichen, Ewigen (*τὰ μὴ σαλευόμενα* 12, 27). Als Wohnort Gottes heisst die obere Welt *οἶκος θεοῦ* (10, 21), *σκηνὴ ἀληθινή* (8, 2), *ἡ τοὺς θεμελίους ἔχουσα πόλις* (die festgegründete Stadt 11, 10), *πατρὶς, πόλις ἐπουράνιος* (11, 14. 16), *Σιὼν ὄρος καὶ πόλις θεοῦ ζῶντος, Ἰερουσαλὴμ ἐπουράνιος* (12, 22), endlich *βασιλεία ἀσάλευτος* (12, 28). Wie schon letzterer Ausdruck die Kombination der urbildlichen Welt mit dem Messiasreich andeutend nahelegt, so liegt in der vorhergehenden Stelle der klare Beweis, dass dem Verfasser die himmlische und urbildliche Welt mit dem Christenthum einfach zusammenfällt. Denn es wird hier den Christen gesagt, dass sie nicht, wie das alttestamentliche Bundesvolk, zu dem tastbaren Berge (Sinai) hinzugekommen seien, sondern zum Berge Zion, dem himmlischen Jerusalem; ist der Christ schon zu dieser himmlischen Messiasstadt hinzugekommen, so dass er in einem Bürgerverband mit ihr steht und ihre Gaben und Kräfte em-

pfängt und schmeckt (*παραλαμβάνοντες βασιλείαν* 12, 28; *γευσάμενοι τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος* 6, 4. 5), so ist klar, dass hierunter nichts Anderes verstanden werden kann, als die Realität des in Christo aufgeschlossenen Heilsgutes, die christliche Heilsanstalt. Das Christenthum ist damit als eine über alles Irdische und Zeitliche schlechthin erhabene Welt, als die Sphäre des allein wahrhaft reellen und dauernden, des göttlichen Lebens dargestellt, dem gegenüber alles Andere, sonach auch die alttestamentliche Religionsanstalt wesen-, werth- und dauerlos ist. Freilich hat diese Identifikation des Christenthums mit der himmlischen urbildlichen Welt auch wieder ihre Kehrseite; ist das Christenthum nur insofern das vollkommene Dasein, als es mit der jenseitigen Welt identisch ist, so ist es ja selbst nur etwas Jenseitiges, das in der diesseitigen Welt noch nicht wirklich zu besitzen ist, vielmehr vom Diesseits aus erst Gegenstand der Hoffnung sein kann. So folgt aus der örtlichen Transscendenz der oberen, „himmlischen Welt“ nothwendig auch die zeitliche Transscendenz der „zukünftigen Welt“, des *αἰὼν μέλλων* (6, 5) oder der *οἰκουμένη μέλλουσα* (2, 5). Auch unter diesen ist, wie beide Stellen klar ergeben, nichts Anderes zu verstehen als das Christenthum, der Gegenstand der christlichen Heilslehre (*περὶ ἧς λαλοῦμεν* 2, 5), der Inbegriff der Heilskräfte, welche sich dem Christen hier schon als „Kräfte der zukünftigen Welt“, als „himmlische Gabe“ oder „heiliger Geist“ zu schmecken geben (6, 4. 5).

Man bemerke, wie hierin der Hebräerbrief genau die Mitte und den vermittelnden Uebergang bildet zwischen der urchristlichen und der johanneischen Anschauungsweise. Nach jener beginnt das Vollkommene, Himmlische erst mit der zweiten Parusie, ist also noch durchaus ein jenseitiges, und das Christenthum fällt noch unter das Diesseitige, Unvollkommene, die Vollkommenheit erst Vorbereitende, ist sonach nicht absolut, sondern nur relativ vom Judenthum als einer früheren Vorbereitungsstufe unterschieden. Nach Johannes hingegen ist das ewige Leben schon gegenwärtig vorhanden in der christlichen Wahrheit, in der Erkenntniss Gottes und Jesu Christi, seines Sohnes (Joh. 17, 3), das Christenthum

also das Absolute, von allem Nichtchristlichen specifisch Unterschiedene. Der Hebräerbrief nun nimmt die eigenthümliche Mittelstellung ein, dass er einerseits zwar auch schon (wie Johannes) das Christenthum als das Himmlisch-Vollkommene betrachtet und ihm damit seine absolute Erhabenheit über alles Nichtchristliche sichert; andererseits aber zugleich das Vollkommene doch wieder (mit dem Urchristenthum) als das erst Zukünftige, als das zeitlich wie örtlich Transscendente betrachtet; beides zusammen ergibt die höchst eigenthümliche Anschauung des Hebräerbriefs, wornach das Christenthum dem *αἰὼν μέλλων* angehört und der *αἰὼν οὗτος* das vorchristliche Weltalter bezeichnet, dessen Abschluss die Erscheinung Christi bildet. Daher heisst es von diesem, dass Gott durch ihn zu uns geredet habe *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* (1, 1), dass er die Versöhnung vollbracht habe *ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων* (9, 26); sein Werk also bildet den Abschluss der Weltzeit und den Markstein zwischen *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν μέλλων*, das Christenthum fällt also dem letztern zu. Diese Paradoxie, dass das Christenthum der zukünftige Aeon sei, ist der prägnanteste Ausdruck der ganzen christlichen Weltanschauung des Hebräerbriefs; er weiss im Christenthum das vollkommene Heil (die *δωρεὰ ἐπουράνιος*) objektiv aufgeschlossen, aber er fühlt dasselbe noch nicht als vollen subjektiven Besitz, sondern noch als Gegenstand der Hoffnung im Jenseits; aber diess Jenseits ist doch wieder nicht blosses, in sich abgeschlossenes Jenseits, zu dem sich die christliche Gegenwart bloss als Vorbereitung verhielte, sondern es ragt doch auch schon in reell wirksamer Heilskraft mitten in das Diesseits herein; es ist ja nicht bloss ein zeitliches Jenseits, dessen Realisirung erst von der Zukunft (der Parusie) zu erhoffen wäre, sondern *dieses zeitliche Jenseits ist schon in der Gegenwart vollkommen reell: als das örtliche Jenseits der himmlischen Welt*; ebendesswegen kann der Christ schon jetzt an dieser *οἰκουμένη μέλλουσα* reellen Antheil haben, zu ihrer Bürgerschaft hinzugekommen sein, ihre Kräfte schmecken.

Fragen wir, wie sich diese Anschauungsweise zu der *echtpaulinischen* verhalte, so ist die prinzipielle Ueber-

einstimmung ebenso unleugbar, wie die völlige Verschiedenheit der Vorstellungsform in die Augen springt. Dass im Christenthum das Heil ein objektiv gegenwärtiges und doch zugleich auch wieder ein erst von der Zukunft zu erhoffendes sei, ist auch die paulinische Grundanschauung, wie sie in dem Worte ausgedrückt ist: *ἐσώθημεν τῇ ἐλπίδι* Röm. 8, 24. Aber bei Paulus ist die Objektivität des christlichen Heils gesichert durch die Lehre von der Rechtfertigung und Kindschaft des Gläubigen, von welcher der einwohnende Kindschaftsgeist ihm Zeugniss gibt; das Moment des Noch-nicht-wirklich-seins des Heils kommt dadurch herein, dass das reelle Geistesleben der Kindschaft noch immer mit seinem Gegentheil, dem Fleisch, behaftet ist, daher die *ἀπαρχὴν πνεύματος ἔχοντες* noch immer *στενάζουσιν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος* (ib. 23). Hier also ruht die Zweiseitigkeit des christlichen Bewusstseins, des *ἐσώθημεν—ἐλπίδι*, auf dem Dualismus von Geist und Fleisch, — einem psychologischen Dualismus, der auch schon vor seiner endgültigen (eschatologischen) Auflösung in fortschreitender relativer Aufhebung mittelst des immanenten religiös-sittlichen Prozesses des Lebens im Geist begriffen ist; weil der Christ den Geist der Kindschaft wirklich hat, desswegen weiss er: *ἐσώθημεν*, und nur weil er auch noch im Fleische lebt und dessen Macht, wenn auch als eine immer weniger sein Ich beherrschende, zu fühlen bekommt, desswegen ist er noch immer auch ein hoffender, ein *ἀπεκδεχόμενος τὴν υἱοθεσίαν*. Der Dualismus des Hebräerbriefs hingegen ruht auf der metaphysischen Entgegensetzung von himmlischer, unsichtbarer und ewiger Welt einerseits und irdischer, sichtbarer und vergänglicher Welt andererseits; weil die erstere ihm durch Christus aufgeschlossen ist, weil er im Glauben zu ihr hinzugekommen ist und ihre Kräfte geschmeckt hat, desswegen weiss sich zwar auch hier der Christ des Heiles sicher, aber weil es eben doch eine jenseitige Welt ist, die den reinen Gegensatz zu allem Irdischen bildet, so steht sie ihm, dem irdischen Christen, immer noch in der Ferne als Gegenstand seines Hoffens mehr als seines Besitzes. Die bei dem psychologischen Dualismus des Paulus mögliche relative Aufhebung mittelst immanenten Prozesses ist bei diesem metaphysischen

Dualismus nicht möglich; nur ein „Hoffnungsanker“ reicht vom diesseitigen Christenleben hinein in die jenseitige Welt des wesenhaften christlichen Heils (Hebr. 6, 19: ἣν ἐλπίδα ὡς ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν εἰσερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος, ὅπου πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰσῆλθεν Ἰησοῦς), ein Hoffnungsanker, der seinen Anhalt hat an dem Vorgang Jesu Christi, und der durch das Beharren in Geduld und Hoffnung des Glaubens festgehalten werden muss; mehr aber als diess kann hier nicht geschehen, wirklich vermittelt kann die Kluft zwischen der jenseitigen und diesseitigen Welt nicht werden, die Lösung des Gegensatzes ist keine immanente, religiös-sittliche, sondern eine selber nur wieder transscendente — die Parusie, deren Erwartung in nächster Nähe daher dem Hebräerbrief fast noch wesentlicher ist, als dem altpaulinischen Denken. Hierin steht der Hebräerbrief allerdings hinter Paulus zurück; er veräusserlicht und verfestigt wieder den Gegensatz des Christlichen und Natürlichen, den Paulus in der Innerlichkeit des Geisteslebens aus Gott sichselbst theilweise aufheben liess. Aber gleichwohl können wir darin nicht ein Zurücksinken in's Judenchristliche erblicken, sondern den Versuch, die absolute Erhabenheit des Christenthums über alles Nichtchristliche zu fixiren in dem der alexandrinischen Spekulation eigenen metaphysischen Gegensatz der übersinnlichen und der sinnlichen Welt. War diese Erhebung des Christenthums zu einer absoluten kosmischen Bedeutung zunächst noch erkauft durch seine Entrückung in eine unvermittelte Transscendenz, so blieb es dem weiteren Entwickelungsgang der christlichen Theologie vorbehalten, es aus jener transscendenten Höhe wieder in die diesseitige Wirklichkeit herabzuführen und so erst die Absolutheit seiner Idee mit der Geschichtlichkeit seiner Erscheinung zu vermitteln. Diess geschah erstmals in der johanneischen Formel: „Das Wort ward Fleisch.“

Wie dem Hebräerbrief das Christenthum mit der unsichtbaren himmlischen Welt identisch ist, so auch ist ihm Christus ein Wesen aus jener Welt, der himmlische Ursprung, die Präexistenz Christi, steht ihm von vorneherein als etwas Selbstverständliches fest; auch hierin setzt er offen-

bar den Paulinismus schon voraus. Sein christologisches Interesse ist nun aber das doppelte, einmal die unbedingte Erhabenheit Christi über die Menschen- und Engelwelt mit aller Entschiedenheit darzuthun, sodann aber auch seine irdische Niedrigkeit und sein Leiden aus dem Gesichtspunkt eines gottgeordneten sittlichen Leistens, einer Bedingung seiner Erhöhung zu rechtfertigen. — Während der paulinische Christus „der zweite (oder geistliche) Mensch vom Himmel" ist, in seiner göttlichen Ebenbildlichkeit zugleich menschheitliches Urbild, so rückt der Hebräerbrief den Sohn Gottes gänzlich über das Menschheitliche, auch urbildlich Menschliche, hinaus und fasst ihn als specifisch göttliches Wesen: *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως θεοῦ* (1, 3). Dass wir diese Bezeichnung nicht bloss im Sinne des paulinischen *εἰκὼν θεοῦ* zu verstehen haben, dass sie vielmehr den metaphysischen Wesenszusammenhang und Wesensursprung Christi mit und aus Gott besagen wolle, ergibt sich aus der unverkennbaren Anspielung und Anlehnung unserer christologischen Stelle an die analoge des Buchs der Weisheit, wo die Sophia bezeichnet wird als *ἀτμὶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινὴς, ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου καὶ ἔσοπτρον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. μία δὲ οὖσα πάντα δύναται καὶ μένουσα ἐν αὑτῇ πάντα καινίζει* etc. (7, 25. 26). Hiernach ist die Sophia der Abglanz Gottes desswegen, weil sie auch der Ausfluss (*ἀπόῤῥοια*), gleichsam die ausstrahlende Gluth (*ἀτμίς*) seiner Macht und Herrlichkeit ist, womit die Wesenseinheit bis fast zur Aufhebung der selbständigen Hypostase bezeichnet wird, letztere aber ist gesichert durch die Ausdrücke *ἀπαύγασμα*, *ἔσοπτρον* und *εἰκών*, wornach die Sophia als Spiegelbild und Abglanz Gottes zwar alles, was sie ist, nur durch ihn und nach ihm, aber doch ein Anderes ihm gegenüber ist. Eben dieses beides liegt auch in den Bezeichnungen der Hebräerstelle: „Abglanz der Herrlichkeit und Gepräge des Wesens Gottes"; darnach ist Christus das getreue Spiegelbild und der vollkommene Ausdruck des göttlichen Wesens, so, dass er in seinem Wesen nur eine Verdoppelung des Wesens Gottes darstellt, ein eigenes Wesen für sich zwar bildend, aber in

völliger Gleichheit mit dem göttlichen und als Ausfluss aus diesem. Auch die weiteren Worte: *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* können an die der citirten Stelle aus B. Weisheit 7, 25. 27: *ἀτμὶς τῆς δυνάμεως* und *πάντα δύναται* erinnern. Wie hier die Sophia nicht bloss das dienstbare Organ der Allmacht Gottes, sondern selber die Trägerin, die hypostasirte Kraft der Allmacht ist und so an die Stelle des Schöpfers oder Erhalters selber einrückt, die Gottheit nach ihrer schaffenden Kraft repräsentirend, so ist auch in der Hebräerstelle dem Sohne eine höhere Stellung der Welt gegenüber angewiesen, als bei Paulus, er ist im selbständigen Besitz des Allmachtswortes, durch welches er das All trägt, ganz wie es bei Philo vom Logos heisst, dass er „das Seiende trage und das All erzeuge". Und wie Philo den Logos, unbeschadet seiner Abhängigkeit von dem allein ursprünglichen Gott, doch als einen zweiten Gott bezeichnete, so lässt auch der Hebräerbrief im Citat von Ps. 45, 7 f. Gott selbst den Sohn als „Gott" anreden (1, 8 f.). Die überweltliche Erhabenheit des Christenthums und seines Heilsgutes ist in dieser Erhebung Christi über alle Geschöpfe irdischer und himmlischer Art ausgedrückt. Dass nicht bloss Moses und die Propheten, sondern mit besonderem Nachdruck auch die Engel als Christo untergeordnet genannt sind, hat ohne Zweifel Beziehung auf die Neigung der Leser, Christum den Engeln und Geistermächten gleichzustellen und damit das Christenthum auf gleiches Niveau mit den in der damaligen Heidenwelt sehr beliebten spiritistischen Mysterienkulten zu stellen.

Aber diese Erhabenheit des göttlichen Sohnes über alle menschlichen und himmlischen Mittelwesen ist doch nur die eine Seite, neben welcher der Verfasser ebenso geflissentlich die andere betont: die irdische Niedrigkeit des im menschlichen Fleisch erschienenen Heilandes. Und hierin liegt der Unterschied seiner Christusspekulation von der philonischen Logosspekulation. Wohl hatte auch Philo den göttlichen Logos den „grossen Hohepriester" genannt, welcher wie der Friedenskönig Melchisedek den „Seienden" (Gott) zum Erbe habe, keiner Sünden theilhaftig sei und als der Fleckenlose auch reine und unvergängliche Eltern habe, nemlich Gott

zum Vater und die Weisheit zur Mutter, und welcher als Fürsprecher für die Menschen bei Gott dessen Gnade ihnen zuwende*); aber bei Philo blieb diess doch immer nur eine abstrakte Theorie, ein mehr metaphysisches als religiöses Mittlerverhältniss, dem keine religiös erwärmende Kraft zukam. Erst als der christliche Hellenist den himmlischen Hohepriester der Spekulation mit dem Menschensohn Jesus, dem geschichtlichen Sünderheiland, identificirte, da war der Gegensatz der beiden Welten, deren Kluft auch Philo nicht zu überbrücken vermochte, versöhnt und dem religiösen Sehnen der Zutritt zur himmlischen Gotteswelt eröffnet.

Dass der himmlische Gottessohn menschliches Fleisch und Blut angenommen habe und dadurch seinen Brüdern gleichgeworden sei, lehrt der Hebräerbrief mit Paulus; aber eine nähere Vorstellung von der Menschwerdung finden wir bei ihm sowenig wie bei diesem. Wenn es 7, 14 heisst, dass „unser Herr aus Juda aufgegangen" sei, so scheint auch hier wie bei Paulus (Röm. 1, 3. 9, 5) die Geburt Jesu von jüdischen Eltern vorausgesetzt zu sein. Aber nach 7, 3 heisst es von Melchisedek, dem Friedenskönig, dass er als ohne Vater, ohne Mutter, ohne Genealogie seiend, weder Anfang der Tage, noch Ende des Lebens habend, dem Sohn Gottes gleichgemacht sei. Hiernach könnte man vermuthen, dass unser Verfasser die Menschwerdung Christi ohne alle natürliche Vermittelung, nicht bloss ohne menschlichen Vater, sondern auch ohne menschliche Mutter gedacht habe, und vielleicht liessen sich darauf auch die Worte beziehen, welche er mit einem freien Citat aus Ps. 40, 9 Christum sprechen lässt: „Den Leib hast Du, Gott, mir zubereitet" (10, 5). Allerdings lassen beide Stellen keinen sicheren Schluss auf eine doketische Vorstellung von der Menschwerdung zu; aber die Möglichkeit einer solchen bei unserem Verfasser wird auch durch eine Parallele des Barnabasbriefs (12, 10) nahegelegt.

Nicht bloss durch seine Annahme des menschlichen Leibes ist der Gottessohn uns ähnlich geworden, sondern auch durch seine Unterwerfung unter die Leiden, Schwach-

*) Philo, De somniis I, 37. 38. de profugis, 20. Leg. alleg. 26. Quis rer. div. heres 42.

heit und Versuchlichkeit, welche dem Menschen zukommen. Wie für uns die Leiden zur sittlichen Uebung und Gehorsamsbewährung dienen, so hat auch Christus „an dem, was er litt, Gehorsam gelernt“ und ist „durch Leiden vollendet worden“, indem er die Erhöhung zur himmlischen Würde und Freude als Lohn für seine Erniedrigung und Geduld empfing (5, 8 f. 2, 9 f. 12, 2). Diese Auffassung der Versuchung und Leiden Christi als sittlicher Erziehungsmittel ist unserem Verfasser eigenthümlich; aber diese seine Abweichung von Paulus wird nicht sowohl aus einer genaueren Kunde vom irdischen Leben Jesu, als vielmehr aus dem paränetischen Interesse zu erklären sein, in Jesu ein Vorbild der sittlichen Treue unter Verfolgungen seinen Lesern vorzuhalten. Die Schwierigkeit, die für uns darin liegt, ein sittlich sich vervollkommnendes Menschenleben mit der vorausgesetzten Gottheit desselben Subjekts zusammenzudenken, hat für den Verfasser ohne Zweifel noch nicht existirt. Er zeigt sich eben darin als den Anfänger der deuteropaulinisch-hellenistischen Theologie, dass er die beiden Seiten seiner Christologie, die ideale aus der Spekulation stammende und die geschichtlich sittliche, aus der Gemeindeüberlieferung stammende, noch einfach unvermittelt zusammenstellt. Ihre Vermittelung war das Problem, um welches sich die weitere Entwickelung drehte; aus seinen Sätzen konnte sich ebensogut die doketische wie die ebjonitische Richtung der Christologie entwickeln; was später in diese häretischen Gegensätze auseinander ging, war hier noch in friedlicher Einheit beisammen.

Als der menschgewordene Gottessohn war Christus nach 3, 1 der „Apostel und Hohepriester unseres Bekenntnisses“, durch welchen wir der himmlischen Berufung theilhaftig wurden. Als der Gesandte Gottes hat er den göttlichen Heilswillen, der uns zu Genossen der himmlischen Welt bestimmte, uns geoffenbart; als der Hohepriester, der den Gegenstand unseres Bekenntnisses bildet, war er der Vorgänger und Wegbahner, der uns den Zugang zu jener Welt oder zum oberen Heiligthum eröffnet hat, und ist er fortwährend der Verwalter ihrer ewigen Heilsgüter. Das Mittel aber, wodurch er selbst vollendet und für uns der Anführer des Heils

geworden ist, war sein Leiden und Sterben. Auch hierin steht der Hebräerbrief insofern ganz auf paulinischem Boden, als ihm der T o d Christi der Angelpunkt des ganzen Erlösungswerkes ist. Hebr. 10, 5—10 heisst es, dass Gott dem Sohne den Leib zubereitet habe, damit er auf Erden gekommen den Willen Gottes thue, nemlich die Thieropfer, an denen Gott kein Gefallen hatte, aufhebe durch das einmalige bessere Opfer seines Leibes; in der *προσφορὰ τοῦ σώματος τοῦ Ἰησοῦ Χοῦ* besteht das *ποιεῖν τὸ θέλημα θεοῦ*, zu dessen Behuf Gott ihm bei seinem *ἥκειν* (auf Erden) *τὸ σῶμα κατηρτίσατο*; auch hier also zielt die ganze Erscheinung Christi auf seinen Tod als den eigentlichen Mittelpunkt der Erlösung ab. Aber die nähere Ausführung dieser Grundidee ist beim Hebräerbrief eine andere als bei Paulus. Bei diesem ist der Tod Christi insofern das von Gott veranstaltete Sühnemittel, als der durch die Sünde verwirkte und Tod fordernde Fluch des Gesetzes am Fleisch des die Menschheit vertretenden Christus zum Vollzug kommt, dieser also dem Recht des Gesetzes zum Opfer fällt; beim Hebräerbrief ist Christus Opfer und Opferpriester zugleich und zwar mit überwiegender Betonung des letzteren; hier ist also nicht das, was durch Gottes Veranstaltung an ihm geschieht — diess rein objektive Faktum — sondern was er selbst dabei thut — diess subjektiv sittliche Verhalten — die Hauptsache, auf welcher die Bedeutung und der Werth dieses Opfer-Todes beruht. Und damit hängt das andere zusammen, dass dieser Tod hier nicht sowohl eine dem Recht des Gesetzes geleistete Sühne zur Loskaufung der strafwürdigen Sünder ist, als vielmehr ein Reinigungs- und Weiheopfer, dessen Bedeutung unmittelbar auf die Menschheit, auf deren Reinigung von der Befleckung der Schuld, auf deren Erlösung vom Schuldbewusstsein sich bezieht.

Der Hebräerbrief will seinen Lesern darthun, dass das Christenthum alles das nicht nur auch enthalte, sondern allein vollkommen, in einer das religiöse Bewusstsein völlig befriedigenden Weise enthalte, was die alttestamentliche Kultusinstitution in unvollkommener, bloss vorausabbildender Weise enthalten habe. Zu dem Zweck stellt er Christum dar als den wahren Hohepriester und seinen Tod als das wahre

Opfer, welches das in reeller Weise gewesen sei und bewirkt habe, was die alttestamentlichen Opfer, insbesondere das alljährliche Opfer des Versöhnungstages und das einmalige der Bundesweihe, nicht vollkommen bewirken, sondern nur in äusserer Sinnbildlichkeit darstellen konnten. Indem er also die positive Analogie, welche zwischen Typus und Erfüllung besteht, als Voraussetzung zu Grunde legt, stellt er die innerhalb dieser formalen Analogie bestehende wesentliche Verschiedenheit, den Unterschied der christlich-vollkommenen Heilsanstalt von der jüdisch-unvollkommenen, von allen möglichen Seiten aus in's Licht. Der zunächst in die Augen springende Unterschied ist, dass die alten Hohepriester Thiere opferten, Christus sichselbst, jene mit dem Thierblut in's irdische Heiligthum eingiengen, Christus mit seinem eigenen Blut in das himmlische Heiligthum, und dass jene solche Opfer alljährlich auf's Neue darbringen mussten, Christus aber mit einem einmaligen Opfer für immer die Versöhnung vollbrachte (Hebr. 9, 1—10, 14); endlich dass jene Priester als sündige Menschen immer auch für sichselbst zuerst opfern müssen (5, 3. 9, 7), Christus aber als der Sündlose sichselbst als tadelloses Opfer mittelst des ewigen Geistes Gott darbrachte (9, 14) und nun vollends, nach seiner Erhöhung von dem Gebiete der Sünde ganz abgesondert und über die Himmel erhaben, in den Stand gesetzt ist, als ewiger Hohepriester für die Seinen bei Gott fürsprechend immerdar einzutreten (7, 24—27). Dieser Verschiedenheit des Opfernden, des Opfers und der Opferstätte entspricht nun auch die der beiderseitigen Wirkung. Die alttestam. Thieropfer waren fleischliche Gesetzesbestimmungen (δικαιώματα σαρκός 9, 10), welche den Darbringenden nicht nach dem Gewissen vollenden, sondern nur in Bezug auf die Fleischesreinheit weihen konnten (ib. v. 9. 13); d. h.: sie bewirkten bloss eine levitische Reinheit, setzten die Darbringenden und das Volk, für das sie dargebracht wurden, bloss in den Stand der theokratischen Heiligkeit mittelst einer äusserlichen (am Fleische geschehenden) Weihung; aber die Sünde wegnehmen konnten sie sowenig, dass sie vielmehr eine jährliche Erinnerung an die ungetilgte Sünde waren, also das Bewusstsein der Sünde und Schuld nicht aufhoben, also

nicht dem Gewissen nach in den vollkommenen, schlechthin befriedigenden Zustand versetzten, nicht das schuldbefleckte Gewissen reinigen und versöhnen konnten (10, 1—4. 11. 9, 8—10). Dagegen nun das Opfer Christi, wie es selber durch wandellosen Geist vermittelt als tadelloses dargebracht wurde, so wirkt es auch entsprechend die Reinigung unserer Gewissen von den todten Werken, (was den weitern Erfolg hat,) dass wir dienen dem lebendigen Gott (9, 14); es bewirkt, dass wir besprengt an unsern Herzen und los vom bössen Gewissen mit der vollen Zuversicht des Glaubens hinzutreten können in das Heiligthum, in welches uns Christus durch sein Blut den Eingang eröffnet hat (10, 19—22); kurz es wirkt mittelst Tilgung (*ἀθέτησις* 9, 26), Wegnahme (*περιελεῖν* 10, 11), Vergebung der Sünde (*ἄφεσις* 10, 18) ein für immer Vollendetsein der Geweihten (*τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους* 10, 14). Diese Stellen zeigen schon an und für sich, vollends im Gegensatz zu dem, was das alttestamentliche Opfer nicht wirken konnte, ganz unzweideutig, dass die Reinigung des Gewissens, welche Christi Opfer bewirkte, in nichts Anderem als in der Aufhebung des Schuldbewusstseins besteht. Ist man einmal gereinigt, so hat man kein Bewusstsein der Sünden, d. h. kein Schuldbewusstsein mehr (*μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν τοὺς ἅπαξ κεκαθαρμένους* 10, 2); ist man am Herzen besprengt, so ist man los vom bösen Gewissen (*ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς* 10, 22). Und da das Aufhören des bösen Gewissens oder des Schuldbewusstseins eben durch Vergebung der Sünde bedingt ist, so kann *καθαρίζεσθαι* geradezu mit *ἄφεσις γίνεται* erklärt werden (9, 22), und die Vernichtung, *ἀθέτησις* der Sünde (9, 26) ist nichts Anderes als das *περιελεῖν* oder *ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας* (10, 11 u. 4), welches den Gegensatz bildet zur bleibenden *συνείδησις* und *ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν* (ib. v. 2 u. 3), welches also nicht die Aufhebung der wirksamen Sündenmacht im Willen, sondern des quälenden und befleckenden Schuldbewusstseins im Gewissen bedeutet*). An

---

*) Hiernach wird auch *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος* 1, 3 zu verstehen sein; könnte diess ansich betrachtet auch die sittliche Rei-

diesem gesicherten Ergebniss kann uns auch 9, 14: καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι nicht irre machen; das letztere bezieht sich allerdings auf den sittlichen Gottesdienst, also Erneuerung, Heiligung des Lebens, ist ja aber ausdrücklich nur als der mittelbare Erfolg und Zweck des Opfers Christi bezeichnet, wogegen der unmittelbare in der Gewissensreinigung besteht; eine Reinigung „von todten Werken“ aber heisst diese nicht im Sinne der Befreiung des Gewissens von dem Thun des Bösen oder gar von den Gesetzeswerken, was schon aus dem einfachen Grunde unmöglich ist, weil das Gewissen nicht das Subjekt des sittlichen Thuns, weder der bösen noch der Gesetzeswerke ist; sondern das Gewissen ist das sittliche Selbstbewusstsein, in welchem sich der sittliche Werth oder Unwerth seiner Werke dem Ich fühlbar macht, und welches durch das Bewusstsein solcher Werke, die dem Gebiete des geistlichen Todes angehören, befleckt wird; gereinigt wird es sonach von todten Werken dadurch, dass ihm das quälende und befleckende Bewusstsein von solchen Werken, die dem Tode angehören und den Menschen dem Tode überantworten, abgenommen wird, denn in dem Aufhören dieses Bewusstseins von Sündenschuld besteht sein Reinwerden (cf. 10, 2). Ebendarauf ist v. 15 die ἀπολύτρωσις τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων zu beziehen, welche Christus als Mittler des neuen Bundes durch seinen Tod vollbracht habe, damit die Berufenen die Verheissung des ewigen Erbes empfangen. Nach dem Zusammenhang mit v. 14 ist diese ἀπολύτρωσις sachlich identisch mit der Reinigung des Gewissens, also wie diese von der Erlösung vom Schuldbewusstsein zu verstehen; überdiess wird diess auch durch den beigefügten Zwecksatz nahegelegt, denn die Erlangung des verheissenen Erbes war vor Christo eben desswegen unmöglich (vgl. 11, 39 f.), weil die unter dem ersten Bunde begangenen Uebertretungen eine Schuld verwirkt hatten, die durch alle alttestam. Sühnungen

---

nigung = Aufhebung der Sündenherrschaft bezeichnen, so sprechen doch alle obigen Parallelen für die andere Bedeutung = Aufhebung der Sündenschuld.

nicht wirklich vergeben war. Auch das wiederholt von der Wirkung des Opfers Christi gebrauchte ἁγιάζειν ändert an diesem Resultat nichts. Darauf, dass ἁγιάζειν als Wirkung des Todes Christi nicht das sittliche Heiligen oder Erneuern der Willensrichtung bezeichne, deutet schon der Umstand hin, dass es 9, 14 vgl. mit 13 durch καθαρίζειν wiederaufgenommen und erklärt wird; aber auch in v. 13 selbst ist es offenbar unmöglich, an die sittliche Heiligung zu denken, denn was sollten wir doch darunter uns vorstellen, dass Bocksblut die Verunreinigten sittlich heilige (in den Zustand von sittlich Erneuerten versetze) in Bezug auf die Reinigkeit des Fleisches? Wohl aber hat das Opferblut die Bedeutung, die Verunreinigten in Bezug auf äusserlich theokratische Reinheit zu „weihen", d. h. in den dem theokratischen Bundesverhältniss entsprechenden Stand der Gottangehörigkeit zu versetzen*). Sonach müssen wir mittelst Analogieschlusses auch das ἁγιάζειν, welches Wirkung des Todes Christi ist, von der dem neuen Bundesverhältniss entsprechenden Weihe zur wahren Gottangehörigkeit verstehen (13, 11. 12). Besonders deutlich wird diess 10, 10: ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προςφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χοῦ ἐφάπαξ. Schon letzteres ἐφάπαξ, ebenso der Zusammenhang mit dem folgenden περιελεῖν ἁμαρτίας und ἄφεσις (v. 11 u. 18) zeigt, dass es sich hier um die einmalige Versetzung in den Stand Solcher handelt, welche in Folge von Sündenvergebung befreit sind vom bösen Gewissen und Zugang zu Gott haben, also in den Stand der durch kein Schuldbewusstsein gestörten Gottangehörigkeit (v. 19—22). Und so werden dann auch die Christen 2, 11 u. 10, 14 ἁγιαζόμενοι heissen nicht nach dem Stand der sittlichen Heiligung, in deren fortgehendem Prozess sie begriffen sind, sondern nach dem Stand der durch die Weihe des Blutes Christi empfangenen Gottangehörigkeit; wobei das part. praes. das zeitlose, d. h. in jedem einzelnen Fall neu sich wiederholende, inso-

---

*) cf. Weiss, S. 510. Riehm (Lehrbegr. des Hebräerbriefs, S. 576) will damit doch auch noch „die prinzipielle Befreiung von der Sündenknechtschaft", also sittliche Erneuerung, verbinden, wozu jedoch der Text nirgends Grund gibt.

fern nie beendigte Geschehen bezeichnet (ähnlich wie *δικαιούμενοι* Röm. 3, 24 und *μέλλει λογίζεσθαι* 4, 24). Diese Weihe bestand im alten Bund in der äussern Besprengung mit dem levitisch reinigenden Blut der Thiere, im neuen Bund aber in der Besprengung der Herzen zur Befreiung vom bösen Gewissen, in der Reinigung der Gewissen vom Schuldbewusstsein. Die Schuld war es gewesen, welche die volle Gottesgemeinschaft und Erlangung des verheissenen Erbes unmöglich gemacht hatte. Durch ihre Tilgung also wird ein neues Bundesverhältniss der vollen Gottesgemeinschaft eingeweiht (der „Zugang zum himmlischen Heiligthum, zum Gnadenthron, zur Stadt Gottes etc. eröffnet") oder die Versöhnung mit Gott hergestellt.

In diesem Grundgedanken, dass wir durch den Tod Christi mit Gott versöhnt seien, stimmt der Hebräerbrief ganz mit Paulus überein, aber die paulinische Vermittlung dieses Gedankens, die Befriedigung des Rechts des Gesetzes durch stellvertretenden Gerichtsvollzug fehlt dem Hebräerbrief. Zwar streift er freilich nahe genug an diesen Gedanken, da er die alttestam. Sühnopfer als Typus auf Christi Tod anwendet, welche allerdings auf der Idee der stellvertretenden Sühne ruhen. Aus dem Sinn jenes Opferwesens heraus heisst es, dass Christus ein barmherziger und treuer Hohepriester vor Gott geworden, um zu „sühnen" (*ἱλάσκεσθαι*) die Sünden des Volks (2, 17); dass die Erlösung von den früheren Uebertretungen durch den vollzogenen Tod des Mittlers des neuen Bundes vermittelt gewesen sei (9, 15), weil nach dem Gesetz Alles mit Blut gereinigt wird und ohne Blutvergiessen keine Vergebung stattfindet (ib. v. 22); dass Jesus den Tod für einen Jeden geschmeckt (2, 9), indem er einmal geopfert worden, um Vieler Sünden wegzunehmen (*ἀνενεγκεῖν* 9, 28, was nicht den speciellen Gedanken des stellvertretenden Büssens, sondern nur den allgemeinen des Wegnehmens, *ἀθέτησις, περιελεῖν* nach 9, 26 u. 10, 11 enthält). Allein nur um so auffallender muss es erscheinen, dass unser Verfasser den entscheidenden Gedanken: die Genugthuung für die richtende Gerechtigkeit Gottes, die Aufhebung eines Gott und die Sünderwelt scheidenden Fluches oder Zorngerichts nirgends ausspricht, auch da nicht, wo die Veranlassung die

dringendste gewesen wäre, wie bei der Frage nach der Nothwendigkeit des Todes Christi. Im Zusammenhang der eben genannten Stelle (9, 15—22) will er nemlich beweisen, warum die Erlösung gerade *θανάτου γενομένου* habe geschehen müssen. Wie nahe lag es hier, oder wie nothwendig wäre es vielmehr bei paulinischer Versöhnungslehre gewesen, an die *ἔνδειξις δικαιοσύνης θεοῦ*, an die *κατάρα τοῦ νόμου* zu erinnern, welcher der Unschuldige als Stellvertreter für die Schuldigen zum Opfer gefallen sei (nach Röm. 3, 25. Gal. 3, 13. II Kor. 5, 21 etc.). Statt dessen wird die Nothwendigkeit des Opfertodes Christi aus der Wortbedeutung von *διαθήκη* deducirt, indem ein „Testament" erst durch den Tod des Testators in Kraft trete; eine Deduktion, die zwiefach verunglückt ist, einmal weil für das Inkrafttreten des „Testaments" auch ein unblutiger, natürlicher Tod des Testators genügt hätte, und dann, weil diese Erklärung nicht passt zu der Analogie des Bundesopfers bei der *πρώτη διαθήκη*, wo die *διαθήκη* (= Vertrag) ohne den Tod eines der beiden abschliessenden Theile in Kraft trat. Ebensowenig wird im Zusammenhang der andern angeführten Stelle (2, 9) die Nothwendigkeit dessen, dass Christus den Tod für Jeden schmeckte, in paulinischer Weise begründet, vielmehr tritt an die Stelle der dogmatischen Nothwendigkeit die blosse „Ziemlichkeit", dass, wie die andern Gottessöhne, so auch der Anführer der Seligkeit durch Leiden zur Herrlichkeit geführt werde (*ἔπρεπε γάρ* etc. v. 10), — eine Motivirung des Todes Christi, die sich zur paulinischen ähnlich verhält, wie die skotistische zur Anselm'schen oder die socinianische zur lutherischen. Unter solchen Umständen wird sich die Annahme schwerlich abweisen lassen, dass der Verfasser des Hebräerbriefs zwar die paulinische Lehre von der Erlösung durch Christi Tod im Allgemeinen sich angeeignet, aber die bestimmtere Vermittlung derselben, wie sie dem Paulus durch seine pharisäische Sühne- und Imputationstheorie nahegelegt war, bei Seite gelassen habe, weil sie seiner alexandrinischen Bildung fremd war; er bezog die versöhnende Wirkung des Todes Christi, statt zunächst auf den zu versöhnenden Zorn Gottes, **unmittelbar** auf die Aufhebung des menschlichen Schuld-

bewusstseins *). Damit war nun zwar der Weg zu einer innerlicheren Auffassung der Erlösung, als wie sie in der juristischen Form der paulinischen Lehre enthalten war, betreten, zunächst aber noch ein unvermittelter Hiatus zwischen Mittel und Zweck: zwischen Tod Christi und Aufhebung des Schuldgefühls gesetzt; dass diese geistige Wirkung auch wesentlich geistig vermittelt sein müsse, diese Konsequenz zog erst die johanneische Theologie, welche das Erlösungswerk Christi in die Selbstoffenbarung des Logos setzte.

Je weniger nun aber der Verfasser des Hebräerbriefs dem Tode Christi eine objektive Beziehung auf Gott beizulegen wusste, desto mehr scheint er, gleichsam als Ersatz dafür, die Bedeutung des Leidens und Sterbens für die Person Christi selbst zu betonen. Er hat das Kreuz erduldet als Kaufpreis (*ἀντί*) der ihm vorliegenden (als Siegespreis vorgesteckten) Freude und hat, nachdem er die Schande gering geachtet, sich gesetzt zur Rechten des Thrones Gottes (12, 2). Er ist wegen des Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden, denn es ziemte sich für den, der viele Kinder zur Herrlichkeit führte, den Anführer der Seligkeit (den, welcher als Vorgänger den Weg zur Seligkeit eröffnet) durch Leiden (auf demselben Wege, wie alle andern auch, vgl. 12, 6—11) zu vollenden (2, 9. 10). Obgleich Sohn, hat er an dem, was er litt, Gehorsam gelernt, und vollendet, ist er allen ihm Gehorchenden Ursache ewiger Seligkeit geworden (5, 9). Es fragt sich, worin diess *τελειοῦσθαι*, welches zunächst die Frucht der Leiden für Christum selbst, weiterhin aber auch, wie wir sogleich sehen werden, die erlösende Wirkung für die Menschen bezeichnet, bestehe? In 2, 10 ist *τελειῶσαι* die Wiederaufnahme von *δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον* v. 9, bezeichnet also die Erhöhung und himmlische Verherrlichung des im Todesleiden Erniedrigten. Auch 5, 9 ist *τελειωθείς* nicht die sittliche

---

*) Vgl. Köstlin, johann. Lehrbegr., S. 435: „Zwischen den geopferten Christus und die im Menschen gewirkte Reinigung ist nicht ein Drittes, die Stellvertretung, eingeschoben, sondern Mittel und Wirkung sind eins“, wofür genauer zu sagen wäre, sie sind unvermittelt zusammengestellt.

Vervollkommnung des Gehorsamlernens im Leiden, sondern es ist ein neues Moment, welches zu diesem *ἔμαθεν ἀφ᾽ ὧν ἔπαθεν* hinzutritt als dessen letzte Folge *), durch welche erst Christus in den Stand gesetzt wurde, Ursache der Seligkeit zu sein. Welches aber dieser Zustand sei, haben wir theils aus dem Zusammenhang dieses Verses selbst, theils aus v. 7 zu entnehmen; hier heisst es, dass Christus zum Vater gefleht habe um das *σώζειν ἐκ θανάτου*, und wegen seiner Frömmigkeit erhört worden sei; diese Frömmigkeit wird dann in v. 8 geschildert, worauf v. 9 mit *καὶ τελειωθείς* das *εἰσακουσθείς* von v. 7 wieder aufnimmt und also besagt, dass er vom Tode gerettet worden sei, was auf die mit der Auferweckung erfolgte Erhöhung zu beziehen ist; nachdem er so für seine eigene Person durch die göttliche Erhörung seines Gebets um das *σώζεσθαι ἐκ θανάτου* wirklich aus dem Tode zur *σωτηρία* gelangt war, konnte er ebenso und ebendesswegen auch allen andern, welche denselben Weg der *ὑπακοή*, wie er selbst, einschlagen, die Ursache der gleichen *σωτηρία* werden. Er ist eben darin der *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν*, weil sowohl der Weg (*διὰ παθημάτων*), als auch das Ziel (*τελειῶσαι* und *εἰς δόξαν ἀγαγεῖν*) beiderseits dasselbe ist: der Zustand der *σωτηρία αἰώνιος*, der *δόξα καὶ τιμή* (2, 9. 10 vgl. mit 5, 9). Eben diesen Zustand als einfürallemal hergestellten und unverlierbaren bezeichnet *τετελειωμένος*, sowohl wenn es von Christo steht als dem ewigen Hohepriester im Gegensatz zu den vergänglichen und schwachen menschlichen Hohepriestern (7, 28), als auch wo es von den Seligen im Himmel gebraucht ist (12, 23: *πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων*), womit ganz übereinstimmt, dass auch bei letztern das Gelangen in diesen Zustand der verheissenen Seligkeit als *τελειοῦσθαι* bezeichnet wird (11, 40: *τελειωθῶσι*,

*) Diess übersieht Riehm, wenn er (a. a. O. S. 344) *τελειωθείς* von der „sittlichen Vollendung" verstanden wissen will, was nicht nur mit 2, 10 im Widerspruch steht, sondern auch zweierlei heterogene Begriffe des Worts *τελειοῦν* bei Christo und den Christen voraussetzen würde. Freilich auch bei Letztern scheint Riehm die Versetzung in den Zustand der subjektiven Heiligkeit mit unter dem Wort verstehen zu wollen (S. 587), was schwerlich richtig ist.

parallel dem κομίσασθαι ἐπαγγελίαν v. 39). Soweit also ist der Begriff ein einstimmiger und einfacher: er bezeichnet in den bisherigen Stellen einen Zustand der Vollkommenheit, der zugleich Vollendungszustand, Endziel und Abschluss eines vorhergehenden Unvollkommenen ist, und zwar näher dem vollkommenen Vollendungszustand im Jenseits, als Gegensatz zu den Unvollkommenheiten des Diesseits. Aber es wird nun τελειοῦν auch von gegenwärtigen innerlichen Wirkungen gebraucht, die von der jenseitigen Vollendung verschieden sind. So wenn vom Gesetz gesagt wird, dass es διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς κεὶ ἀνωφελὲς οὐδὲν ἐτελείωσεν (7, 18 f.), dass seine Opfer nicht konnten κατὰ συνείδησιν und nicht εἰς διηνεκὲς τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα (9, 9. 10, 1), dass hingegen Christus durch ein Opfer τετελείωκεν εἰς διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους (10, 14). Erklärt wird dieses τελειῶσαι durch die parallelen Ausdrücke: ἁγιάζειν (9, 13), καθαρίζειν τὴν συνείδησιν (v. 14), μηδεμίαν ἔτι ἔχειν συνείδησιν ἁμαρτιῶν und κεκαθαρμένους (10, 2), ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας und περιλεῖν ἁμαρτίας (10, 4. 11), ἡγιασμένοι, ἁγιαζομένους (v. 10 u. 14), ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς (v. 22); da nun nach dem Obigen diese Ausdrücke die Befreiung vom befleckenden Schuldbewusstsein und Weihung zu der Gottangehörigkeit des (neuen) Bundesverhältnisses bezeichnen, so wird eben diess auch mit τελειοῦν gesagt sein sollen*), und zwar mit dem Nebenbegriff, dass eben dieser Zustand des gereinigten und mit Gott versöhnten Gewissens der vollkommene, dem Menschen und seinem Verhältniss zu Gott wahrhaft ent-

---

*) Es ist insofern richtig, dass τελειοῦν und ἁγιάζειν gleichbedeutend seien; aber dass sie „Wechselbegriffe seien, die sich vollständig decken“ (Riehm, a. a. O., S. 588), ist desswegen zu viel gesagt, weil dabei die Beziehung des Wortes τελειοῦν auf die Endvollendung, welche in ἁγιάζειν nicht liegt, ausser Acht gelassen ist. Dasselbe gilt auch in Bezug auf Weiss' Identifikation von τελειοῦν mit dem paulinischen δικαιοῦν (N. Tle Theol. S. 511). Es ist vielmehr der umfassende Begriff für δικαιοῦν und δοξάζειν und eben nur das letztere Moment ist das bei Christus und bei den Christen gemeinsame; übersieht man diess, wie die beiden Genannten thun, so kommt man zu dem misslichen Ergebniss, demselben Wort im einen und im andern Fall gänzlich verschiedenen Sinn beilegen zu müssen.

sprechende, also auch allein schlechthin befriedigende religiöse Zustand sei. Dass aber dieser Begriff von τελειοῦν mit dem zuerst gefundenen in innigster Verwandtschaft steht, leuchtet von selbst ein: beide Male bezeichnet das Wort Versetzung in einen vollkommenen und vollkommen befriedigenden Zustand, nur dass derselbe das eine Mal als innere religiöse Befriedigung des Gemüths, das andere Mal als vollkommen befriedigendes Dasein des ganzen Menschen in der jenseitigen Endvollendung zu verstehen ist; in jenem Sinn ist τελειοῦν das paulinische δικαιοῦν, in diesem das paulinische δοξάζειν. Und wie auch bei Paulus mit dem Stand des Gerechtfertigtseins die σωτηρία und κληρονομία im Prinzip und damit auch das συνδοξασθῆναι so gut wie schon vorhanden, weil ja ideell gesichert ist (οὓς ἐδικαίωσε, τούτους καὶ ἐδόξασεν Röm. 8, 30 u. 17. 5, 9--11): so kann auch der Hebräerbrief beides, die Vollkommenheit des Vollendungszustands und die volle Befriedigung des diesseitigen christlichen Bewusstseins mit demselben Begriff bezeichnen, weil in der letztern die erstere schon so gut wie vorhanden, weil ideell gesichert ist. Und um so eher kann hier beides in einen und denselben Begriff zusammengehen, weil die Welt der Vollkommenheit, in welche die jenseitige Endvollendung fällt, nach dem Hebräerbrief nicht ein blosses Jenseits der Zukunft ist, sondern schon eine gegenwärtige Realität, die mit ihren Kräften und Gaben in das Diesseits hereinragt, an welcher der Christ bereits Theil hat.

So ist's denn auch die Beziehung auf die himmlische Welt, worin diese verschiedenen Gesichtspunkte für das Werk Christi in dem Hebräerbrief zusammenfallen und die ganze Auffassung eine objektive Wendung nimmt. Wie das τελειοῦσθαι Christi selbst durch Leiden und Tod in dem Uebergang aus dem irdischen Leben der Schwachheit in das himmlische der Vollkommenheit und Unvergänglichkeit bestand, so besteht auch sein τελειῶσαι εἰς διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους eben darin, dass er ihnen den Eingang in das obere Heiligthum einfürallemal eröffnete (εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐνεκαίνισεν ἡμῖν 10, 19 f.). Dass dieser Eingang in's obere Heiligthum im alten Bund noch nicht geöffnet war, deutete der Vorhang vor dem Allerheiligsten der Stiftshütte

an (9, 8). Während der Hohepriester nur einmal des Jahrs in das Innere hinter dem Vorhang eintrat und dasselbe mit dem Sühnopferblut besprengte, so hat Christus den Weg einfürallemal und für alle die Seinen eröffnet durch den Vorhang d. i. sein Fleisch hindurch (10, 20), d. h. durch Hingabe seines Leibes in den Tod hat er den scheidenden Vorhang vor dem himmlischen Heiligthum (das böse Gewissen v. 22) beseitigt und ist zu unsern Gunsten der Vorgänger in das Innere hinter dem Vorhang, in den Himmel, geworden (6, 20), hat diess obere Heiligthum mit dem bessern Opferblut, seinem eigenen, besprengt und gereinigt (9, 23), und ist durch alles dieses ein von den Sündern abgesonderter und über die Himmel erhabener, also aller irdischen Schwachheit entnommener, für ewig vollendeter Hohepriester geworden (7, 26—28). So haben nun auch wir einen festen Hoffnungsanker unserer Seele, der in jenes himmlische Heiligthum hineinreicht (6, 19), und können freudige Zuversicht schöpfen mit wahrhaftigem Herzen und in vollem Glauben, besprengt an den Herzen und los vom bösen Gewissen, gewaschen am Leibe mit reinem Wasser (der Taufe), hinzuzutreten zu jenem himmlischen Heiligthum, dem Hause Gottes, wo wir Christum zu unserem grossen Priester haben (10, 22). Leicht erkennen wir durch diese, alttestamentlichen Typen entnommenen Anschauungsbilder hindurch den religiösen Gedanken: Christus hat durch seine Selbsthingabe in das Leiden seines Erlösungsberufs zunächst für sich selbst und dann ebendamit zugleich für die Menschheit ein neues Bundesverhältniss zwischen Gott und Mensch eingeweiht, die vorher durch das Schuldbewusstsein gehinderte volle Gottesgemeinschaft der Menschheit eröffnet und ist so der Anführer unserer Seligkeit, der Mittler eines neuen Bundes der Erlösung geworden. Die Objektivität des neuen religiösen Verhältnisses der mit Gott versöhnten Menschheit, welche Paulus durch die objektiven Begriffe der *ἀπολύτρωσις*, *καταλλαγή*, *δικαίωσις* fixirt hatte, kommt beim Hebräerbrief zu ihrem Recht unter dem Bilde der Eröffnung des himmlischen Heiligthums. Wie wir in der himmlischen Welt des Hebräerbriefs von Anfang die in das zeitliche und örtliche Jenseits hinausgestellte und doch auch immer schon in das Diesseits des christlichen Bewusstseins hereinreichende

Idee der vollkommenen Religion, der vollen Gottesgemeinschaft des Menschen erkannt haben, so ist die Erschliessung dieser Welt durch den Vorgänger und Anführer des Glaubens, Christum, nichts anderes als die Erschliessung des christlichen Bewusstseins voller Gottesgemeinschaft; und die Zweiseitigkeit dieses Bewusstseins, das sich einerseits schon im Besitze dieser freudigen Gottesgemeinschaft weiss, andererseits doch seine volle Befriedigung in ungetrübter Vollkommenheit erst von der jenseitigen Vollendung erhofft, spiegelt sich ebensowohl in der Doppelsinnigkeit des Begriffs *τελειοῦν*, wie in der des *αἰὼν μέλλων*, sofern beide die Vollkommenheit theils als die transscendente des zukünftigen Vollendungszustandes, theils auch zugleich als die immanente des diesseitigen christlichen Bewusstseins bezeichnen. — Noch ist zu bemerken, dass diese Vorstellung von der Erschliessung der oberen Welt durch Christum auch bei Johannes sich findet; Christus, wie er der vom Himmel gekommene ist, so steigt er auch wieder zum Himmel hinauf, um den Seinigen dort die Stätte zu bereiten; er ist der Weg, durch ihn nur kommt man zum Vater, wenn er erhöht wird, wird er die Seinen nach sich ziehen (Joh. 3. 12. 14. 17). Aber während nach dem Hebräerbrief Christus durch seinen Tod erst das vorher verschlossene Heiligthum im Himmel erschliesst und den Weg dahin eröffnet durch seinen Vorgang, so kann der johanneische Christus gleich von Anfang seinen Jüngern sagen: „Wahrlich, ich sage euch, von nun an werdet ihr den Himmel offen und die Engel Gottes auf- und niedersteigen sehen auf des Menschen Sohn“ (Joh. 1, 52); er muss nicht erst auf die Freude und Herrlichkeit als auf einen künftigen Siegeskranz hoffen (Hebr. 12, 2. 2, 9), sondern er beginnt gleich seine Laufbahn damit, den Wein der höheren Freude der Menschheit im Vollmass zu spenden und darin seine Herrlichkeit zu offenbaren (Joh. 2, 11). Wie er selbst als der Eingeborene vom Vater, das Leben und Licht der Welt, nicht erst noch des *τελειοῦσθαι* bedarf, um *αἴτιος σωτηρίας* zu werden, so ist auch das *τελειοῦσθαι* der Christen schon in ihrer diesseitigen Liebesgemeinschaft mit Gott und Christo und miteinander verwirklicht und ihre Freude voll geworden (17, 23: *ἵνα ὦσι τετελειωμένοι εἰς ἓν* und 16, 24: *ἡ χαρὰ*

ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη). — Uebrigens wird es auch von hier aus wieder erklärlich, wie der Hebräerbrief an der paulinischen Verknüpfung des Erlösungswerks mit dem Tode Christi trotz seiner anderweitigen Voraussetzung festhalten konnte. Denn bei der Anschauung von der Erlösung als der Eröffnung des himmlischen Heiligthums liegt es am nächsten, den entscheidenden Wendepunkt eben im leiblichen Tod zu sehen, als dem Uebergang aus der irdischen in die himmlische Welt. In diesem letztern Sinn bleibt auch für Johannes der Tod Christi der entscheidende Moment des ὑψοῦσθαι, an welches sich die Mittheilung der Segenskräfte, des heiligen Geistes, anknüpft (12, 32. 16, 7); nur freilich passt dann für diese Betrachtungsweise des Todes Christi vielmehr das Bild des ersterbenden und fruchtbringenden Weizenkorns (12, 24), als das des Sühnopfers, dessen Beziehung auf die Erhöhung und Erschliessung der himmlischen Welt der Hebräerbrief nur durch die alttestamentliche Typik vermittelt.

Endlich ist noch ein Gesichtspunkt des Hebräerbriefs für das Erlösungswerk zu erwähnen, der ebenfalls näher zu Johannes als zu Paulus hin liegt: Christus wirkte durch seinen Tod die Ueberwindung des Teufels als des Machthabers über den Tod (2, 14). Diese Beziehung der Erlösung auf den Teufel findet sich im paulinischen Lehrbegriff nicht, hat dagegen bei Johannes eine hervorragende Bedeutung; die ganze widergöttliche Welt erscheint hier als das Reich, das sich in der Person seines Herrschers, des Teufels, konkret zuspitzt, wie das Reich Gottes in Christo; daher kann die ganze Erscheinung Christi hier unter den Gesichtspunkt gestellt werden, dass er die Werke des Teufels zu zerstören gekommen sei. Der Gesichtspunkt des Hebräerbriefs ist ein engerer, sofern der Teufel nicht als Repräsentant alles Bösen, sondern als Machthaber über den leiblichen Tod, sonach als Repräsentant des Uebels, der Sündenstrafe, gleichsam als Exekutor und Kerkermeister für die sündige Menschheit erscheint. Daher ist auch die Erlösung von ihm nicht im johanneischen Sinne eine Ueberwindung des Bösen, sondern als Befreiung von der Todesfurcht, die als Bann über der Menschheit lastete, gemeint (v. 15). Da nun der Tod hauptsächlich furchtbar ist wegen des auf ihn folgenden Gerichts

(9, 27), so besteht die Befreiung von der Todesfurcht wesentlich in der Befreiung von dem drohenden Gericht oder, psychologisch gewendet, von dem Schuldbewusstsein. Und so kommt dieses *καταργεῖν τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου* sachlich ganz auf das Gleiche hinaus wie das *καθαρίζειν τὴν συνείδησιν,* nur mit dem bemerkenswerthen Unterschied, dass letzteres die Wirkung des Erlösungstodes Christi als eine subjektive, in's menschliche Bewusstsein direkt fallende, charakterisirt, jenes dagegen diese subjektive Befreiung objektivirt als Aufhebung einer feindlichen und knechtenden Macht. So ersetzt der Hebräerbrief die objektive transscendente Beziehung, die nach Paulus der Tod Christi auf die richterliche Gerechtigkeit Gottes hatte, durch die auf den Repräsentanten derselben, auf den Teufel. Ein Anstreifen daran findet sich schon bei Paulus in der Art, wie er den Zorn Gottes im Gesetz gewissermassen hypostasirt, so dass die Menschen vom Gesetz im Kerker gehalten werden und von seinem Fluche loszukaufen sind. Erscheint hier schon das Gesetz wie eine aussergöttliche Objektivation des göttlichen Zorns, der Strafgerechtigkeit, so lag der Schritt nahe, dem Gesetzesfluch den persönlichen Exekutor desselben, den Teufel, zu substituiren. Diess mochte sich dem alexandrinischen Verfasser unseres Briefs um so mehr empfehlen, als hierdurch erst das zu überwindende feindliche Prinzip ganz bestimmt von Gott unterschieden war. Während bei Paulus zwischen dem Strafe fordernden Zorn und der versöhnenden Liebe Gottes ein Gegensatz zu bestehen scheint, der die Ausgleichung durch den stellvertretenden Sühnetod Christi fordert, so ist dieser Gegensatz beim Hebräerbrief, in dessen alexandrinische Gottesidee er nicht passte, aus Gott heraus gesetzt und in dem Gegensatz der beiden kosmischen Mächte: Christus und Teufel vorgestellt. So ist es der Dualismus der paulinischen Versöhnungslehre einerseits und das monistische Interesse der alexandrinischen Gottesidee andererseits, aus deren Kompromiss sich jene eigenthümliche Erlösungstheorie ergab, welche über ein Jahrtausend lang das christliche Denken befriedigte, wonach die Erlösung in einem Handel (sei es Kampf, sei es Rechtsstreit) zwischen Christus und dem Teufel bestand. — Uebrigens erhellt diese Ver-

wandtschaft der beiden Vorstellungsweisen: Aufhebung des Gesetzesfluches (der uns feindseligen Gesetzeshandschrift) und Ueberwindung der uns feindseligen Geistermächte auch aus dem Kolosserbrief, wo (2, 14. 15) beide hart zusammengestellt und offenbar parallelisirt werden, während im Hebräerbrief die zweite an die Stelle der älteren tritt.

Wie überall, so stehen auch im Hebräerbrief der Begriff der Erlösung und der des Glaubens in genauer Korrespondenz und sind nur in diesem ihrem Zusammenhang richtig zu verstehen. Nun sahen wir, dass die Erlösung subjektiv in der Befreiung vom Schuldbewusstsein und von der damit verbundenen Todesfurcht bestehe, objektiv in der Erschliessung der unsichtbaren himmlischen Welt des vollkommenen und ewigen Lebens, des Hauses Gottes, der himmlischen Stadt. Eben hierauf bezieht sich auch der Glaube; sein Begriff ist weder der paulinische noch der judenchristliche, sondern ein Drittes zu beiden. Er wird definirt als *ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* (11, 1), d. h. Zuversicht in Bezug auf Dinge, die zu hoffen sind, und Ueberzeugtsein von unsichtbaren Realitäten. Schon die asyndetische Stellung dieser beiden Bestimmungen verräth, dass sie nicht zwei verschiedene Objekte des Glaubens, sondern ein und dasselbe nach zwei verschiedenen Seiten bezeichnen sollen, nemlich die unsichtbare Welt, wie sie einerseits schon in der Gegenwart eine Realität ist, von deren Sein und Wirksamsein man überzeugt sein kann, überführt durch Erfahrung ihrer Wirkungskräfte, wie sie aber andererseits noch ein Gegenstand der Hoffnung ist, da ihr Offenbarwerden noch als zukünftig erst bevorsteht — als *οἰκουμένη μέλλουσα*. So gehört denn zum Glauben zuvörderst das Ueberzeugtsein vom Sein Gottes, der unsichtbaren Urrealität; aber nicht bloss von seinem ruhenden Sein, sondern von ihm, wie er in einem Verhältniss lebendiger Wechselbeziehung zum Menschen steht, wie er sich vom Menschen suchen lassen will und dieses Suchen mit dem entsprechenden Erfolg belohnt, also sich vom Menschen finden lässt (*πιστεῦσαι δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ ὅτι ἔστι καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται* 11, 6). Dieses letztere ist nun für den *ἐκζητῶν* ein *ἐλπιζόμενον*, ein erhoffter

Erfolg, der aber eben durch sein προσέρχεσθαι sich ihm als positive Realität erweist, als πράγμα und δύναμις und δωρεά (6, 4. 5), so jedoch, dass dabei immer noch etwas Weiteres zu hoffen übrig bleibt. Eine Glaubensthat war die Folgsamkeit des Noah gegen die Aufforderung, die Arche zu bauen, während noch nichts von der angekündigten Fluth zu sehen war; eine Glaubensthat die Folgsamkeit des Abraham gegen den Ruf, der ihn in ein ihm noch unbekanntes Land als in sein künftiges Erbtheil berief; so vertraute Sarah der göttlichen Verheissung trotz entgegenstehender Wahrscheinlichkeit; Abraham war willig, den Isaak zu opfern, im Gedanken, dass Gott auch aus den Todten wieder erwecken könne; Isaak und Joseph zeigten in ihrem letzten Willen ihren Glauben an die Zukunft ihres Volks und die göttlichen Verheissungen für dasselbe; im Glauben zog Moses die Leidensgenossenschaft mit Gottes Volk dem zeitlichen Sündengenuss, die Schmach Christi (die Theilnahme an den Leiden des Messias in dem messianischen Volke) den Reichthümern Egyptens vor, denn „er sahe hin auf die Belohnung“; im Glauben zog er aus Egypten ohne Furcht vor des Königs Grimm, denn „den Unsichtbaren (Gott) wie mit Augen sehend war er stark und fest“. Alle diese und unzählige andere alttestamentliche Fromme, welche im Glauben Thaten gethan und Leiden und Tod erlitten haben, haben die verheissenen Heilsgüter nicht empfangen, sondern dieselben nur von ferne geschaut und Zuversicht gewonnen und sie freudig begrüsst und bekannt, dass sie auf Erden Gäste und Fremdlinge seien, womit sie kundthaten, dass sie ein Vaterland erst suchten, welches kein irdisches sein konnte, sondern das bessere himmlische, die Stadt, die Gott ihnen bereitete (11, 13—16). Das ist eben jene himmlische Welt, zu welcher jetzt die Christen hinzugekommen sind (προσεληλύθατε 12, 22), nachdem sie ihnen durch Christum als den Wegbahner erschlossen worden ist; daher denn jene alttestamentlichen Frommen nicht vorher, nicht ohne uns Christen zur Vollendung gelangen konnten (μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσι 11, 40). Darnach hat also der alttestamentliche Glaube nicht etwa nur einen dem neutestamentlichen analogen Inhalt, wie diess auch

nach Röm. 4 beim Glauben Abrahams der Fall war, sondern er hat geradezu denselben Gegenstand, nur mit dem Unterschied, dass der alttestamentliche Fromme diesen Gegenstand noch erst aus der Ferne sah und begrüsste, der Christ hingegen zu ihm hinzugetreten ist und, da ihm der Zugang einmal eröffnet ist, jederzeit mit Freudigkeit dem Throne der Gnade nahen kann, kurz dass der alttestamentliche Fromme sich zum Heile der Verheissung bloss erst hoffend, der Christ auch schon geniessend, wenngleich dabei auch noch hoffend, verhält. Bei Beiden richtet sich der Glaube auf die *οἰκουμένη μέλλουσα*, aber für den alttestamentlichen Frommen ist diese noch bloss *μέλλουσα*, er weiss sich noch ausserhalb ihrer, in der Fremde und Pilgerschaft, das himmlische Vaterland erst erwartend und erstrebend (*ἐκδέχεσθαι* und *ὀρέγεσθαι* 11, 10. 16); bei ihm also besteht der Glaube noch bloss in der zuversichtlichen Hoffnung, welche den göttlichen Verheissungen vertrauend Alles daran gibt, um ihres Zieles theilhaftig zu werden. Der Christ hingegen bekommt im Glauben schon wirklich Theil am unvergänglichen Reich (*βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες* 12, 28), hat schon empfangen die Erkenntniss der Wahrheit (10, 26), ist schon *μέτοχος Χριστοῦ* geworden (3, 14), ist *ἁγιασθείς* (10, 29), *φωτισθείς* (32), *γευσάμενός τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μέτοχος γενηθεὶς πνεύματος ἁγίου καὶ καλὸν γευσάμενος θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος* (6, 4 f.), er befindet sich im Besitz eines alle irdischen Reichthümer überragenden Besitzthums im Himmel (*ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς κρείττονα ὕπαρξιν ἐν οὐρανοῖς καὶ μένουσαν* 10, 34). Der christliche Glaube ist also schon wirkliche Erfahrung der verheissenen Heilsgüter, wenigstens soweit dieselben innerlicher, geistlicher Art sind: heiliger Geist, Erkenntniss der Wahrheit, Befreiung vom Schuldbewusstsein, Freudigkeit des Zutritts zum Gnadenthron. Sofern aber die volle Realisirung dessen, was von Anfang den Gegenstand aller Verheissungen bildete, doch erst in der vollkommenen und unveränderlichen Welt des Jenseits, im eigentlichen *αἰὼν μέλλων* möglich ist, insofern gehört auch zum christlichen Glauben die *ἐλπίς* immer noch als ein wesentliches Moment, ja dieser Glaube erweist seine Wahrheit und

Kraft eben auch wie der alttestamentliche im *καρτερεῖν*, *μὴ ἀποβαλεῖν τὴν παῤῥησίαν*, in der *ὑπομονή* und *μακροθυμία* (10, 35—39).

Vergleichen wir diesen Glaubensbegriff mit dem paulinischen, so fällt ein doppelter Unterschied in die Augen, in Bezug auf die subjektive Form und auf den objektiven Inhalt des Glaubens. Die Hoffnung ist nach Paulus wohl eine wesentliche Folge, nicht aber selber ein Moment des Glaubens, denn sein Inhalt ist nicht die zukünftige Welt, sondern der geschichtliche Christus als der für uns Gestorbene und Auferweckte; er eignet sich das christliche Heilsprinzip in der konkretesten Form als Person des Erlösers und in der bestimmtesten Fixirung als dessen Tod und Auferweckung an. Nicht so der Hebräerbrief. Ihm kommt Christus nicht als Gegenstand des Glaubens in Betracht, weder Christi Person überhaupt, noch sein Tod oder Auferweckung insbesondere; sondern Christus ist ihm der, welcher dem Glauben seinen vollen Inhalt verschafft hat, dadurch, dass er diesen zuerst sich selbst gewonnen hat durch sein eigenes *τελειοῦσθαι*, er ist ihm der Vorgänger auf dem Glaubensweg, welcher, indem er selbst an sich den Glauben zur vollen Erscheinung gebracht hat (*τελειωτὴς πίστεως*), zugleich Vorbild und Anführer für die ihm Nachfolgenden (*ἀρχηγὸς πίστεως* 12, 2) geworden ist. — Man hat mit Rücksicht hierauf den Glaubensbegriff des Hebräerbriefs auf gleiche Linie mit dem judenchristlich-eschatologischen Messiasglauben gestellt; aber schwerlich mit Recht. Zwar ist nicht zu leugnen, der Glaube des Hebräerbriefs, weil er Christum nur zum Vorbild, nicht selbst zum Gegenstand hat, trägt allerdings nicht so unmittelbar das specifisch christliche Gepräge, wie der paulinische; allein er ist darum doch nicht bloss Glaube an, resp. Hoffnung auf die bevorstehende Wiederkunft des Messias Jesus zur Aufrichtung seines verheissenen Messiasreichs. Dem Hebräerbrief ist ja das Heilsgut nicht bloss die Vollkommenheit des zukünftigen Vollendungszustandes, sondern er zieht es auch wieder in die Gegenwart herein, als ein Besitzthum, das der Christ schon bei sich hat, obgleich es an sich seinen Ort im Himmel hat (10, 34: *ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς ὕπαρξιν ἐν οὐρανοῖς*); der Christ weiss sich als Christ schon theilhaftig geworden (3, 14),

als gereinigt nach dem Gewissen, Gott geweiht und in die Gemeinschaft mit ihm getreten, kurz als in seinem religiösen Bewusstsein wahrhaft befriedigt, und zwar in Folge dessen, was Christus für ihn vollbracht hat, der ja *τετελείωκεν ἐφάπαξ τοὺς ἁγιαζομένους* (10, 14). Die Sache sonach, um die es sich beim rechtfertigenden Glauben des Paulus handelt, die innerliche Aneignung des christlichen Heilsprinzips, fehlt auch dem Glauben des Hebräerbriefes nicht; auch ihm ist jene Mystik nicht fremd, welche im Bewusstsein der Versöhnung mit Gott das Heil der beseligenden Friedens- und Liebesgemeinschaft mit Gott, die „Vollkommenheit“ des religiösen Verhältnisses als innere Realität besitzt. Nur die Form ist es, die ihn von Paulus unterscheidet, und zwar in einer Weise, die ebensosehr einen Nachtheil, wie doch auch zugleich einen gewissen Vorzug vor Paulus begründen dürfte. Indem der Hebräerbrief das christliche Heilsgut der Versöhnung und Gemeinschaft mit Gott unter der Vorstellung der himmlischen und zukünftigen Welt, die Christus erschlossen habe, auffasst, rückt er dasselbe allerdings in eine (sei es örtlich, sei es zeitlich angeschaute) Transscendenz, die gegenüber der Immanenz des paulinischen *Χριστὸς ἐν ἐμοί* als etwas Unbefriedigendes erscheinen kann, indem dabei das Hauptgewicht in das Moment der Hoffnung fällt. Sofern aber jene himmlische Welt, zu welcher Christus uns den Zugang eröffnet hat, doch wesentlich nichts anderes ist, als das Bild des durch Christum begründeten Reiches Gottes, der durch Christum erschlossenen vollkommenen Gottesgemeinschaft, kurz der Erlösungsreligion, so ist diess im Grunde eben der religiöse Kern des paulinischen Glaubensobjektes, ohne dessen aus der pharisäischen Theologie stammende dogmatische Schaale. Indem der Hebräerbrief die pharisäischen Rechtsbegriffe in der paulinischen Theologie durch die hellenistische Ideenwelt verdrängte, hat er jener diejenige Wendung gegeben, vermöge deren sie besser fähig war, in der Heidenwelt Aufnahme und Verständniss zu finden.

Wenn nun der Hebräerbrief mit dem Glauben ebenfalls, wie Paulus, die Gerechtigkeit in unmittelbare Verbindung bringt, so ist zum voraus klar, dass er diess in anderem Sinne thun muss, da ihm die Voraussetzungen der pauli-

nischen Rechtfertigungslehre ganz fehlen. 11, 4 heisst es von Abel, dass er durch den Glauben ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος, v. 5 von Enoch: μεμαρτύρηται εὐηρεστηκέναι τῷ θεῷ, v. 7 von Noah: dass er διὰ πίστεως (durch die Glaubensthat, dass er die Arche baute, ehe noch was von der Fluth zu sehen war) κατέκρινε τὸν κόσμον καὶ τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος. Diese dem Glauben entsprechende Gerechtigkeit (v. 7) besteht also in der gottgefälligen Gesinnungs- und Handlungsweise, in welcher der Glaube als die feste Zuversicht in Betreff der göttlichen Verheissungen die nothwendige Grundlage bildet, da man „ohne Glauben Gott nicht gefallen kann" (v. 6). Alle Beispiele der Glaubensgerechtigkeit Cap. 11 zeigen die Kraft des Glaubens, wie sie im Leiden oder Thun nach Gottes Willen sich bewährt, und dafür erhalten diese Glaubenshelden das Zeugniss ihres Gerechtseins von Gott (v. 39). Der in Gehorsam sich bewährende Glaube ist sonach an sich schon die Gerechtigkeit, braucht also nicht erst diese durch die Rechtfertigung zu bekommen. Sonach ist diese Gerechtigkeit nicht gleichbedeutend mit der paulinischen δικαιοσύνη θεοῦ oder ἐκ θεοῦ, welche durch ein richterliches Urtheil Gottes dem Menschen auf Grund seines Christusglaubens zugesprochen wird. Eine solche durch ein Rechtsurtheil imputirte Gerechtigkeit kennt der Hebräerbrief nicht, da ihm alle die aus dem Gesetzesstandpunkt entnommenen juristischen Vorstellungsformen für das christliche Heil bei seinem alexandrinischen Standpunkt fremd sind. Die Sache selbst, die Lehre von der versöhnenden Gnade, hat darum der Hebräerbrief doch auch; aber er drückt sie in den oben besprochenen Begriffen: καθαρίζειν, ἁγιάζειν, τελειοῦν aus, welche ihm durch seine Kultustypik nahe gelegt waren. Indem er nun aber gleichwohl die bei Paulus vorgefundene Verbindung von Glauben und Gerechtigkeit beibehielt, war es natürlich, dass er ihr einen andern Sinn unterlegte und insbesondere die Gerechtigkeit nicht in dem eigenthümlich paulinischen, sondern in dem herkömmlichen Sinn der inhärenten Beschaffenheit, der Lebensgerechtigkeit nahm. Damit tritt sie aber auch in ein anderes Verhältniss zum Glauben: sie ist nicht mehr die göttliche Gabe, die der Glaube empfängt, sondern sie ist der menschliche

Zustand, den der Glaube bewirkt (οἵ διὰ πίστεως εἰργάσαντο δικαιοσύνην v. 33), das Eigenthum, das man durch Glauben erwirbt (δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος v. 7). Da sonach der Glaube an sich schon die bewirkende Ursache der Gerechtigkeit ist, so kann es sich hier nicht mehr darum handeln, dass dieselbe von Gott aus dem Sünder zugesprochen werde, sondern nur darum, dass die im Gläubigen daseiende und durch Thun und Leiden bewährte Gerechtigkeit von Gott als eine solche ihm wohlgefällige anerkannt werde, und dass diese Anerkennung dem Gläubigen in einem göttlichen Zeugniss ausgedrückt werde. Daher hier statt des fehlenden δικαιοῦσθαι oder λογίζεσθαι δικαιοσύνην ganz bezeichnend gebraucht ist: μαρτυρεῖσθαι δίκαιον εἶναι oder εὐηρεστηκέναι θεῷ oder kurzweg bloss μαρτυρεῖσθαι διὰ πίστεως (vv. 4. 5. 39). Wir haben also hier allerdings statt der paulinischen δικαιοσύνη θεοῦ eine ἰδία δικαιοσύνη, aber doch nicht die ἐξ ἔργων νόμου, sondern ἐξ ἔργων πίστεως. Eine solche aus der Glaubensbethätigung hervorgegangene reale Lebensgerechtigkeit kennt aber auch Paulus ganz wohl (vgl. oben S. 232 ff.), wenn er gleich für diesen Begriff der neuen christlichen Sittlichkeit selten den Namen δικαιοσύνη braucht, der ihm weit überwiegend die Glaubensgerechtigkeit bedeutet. Ein sachlicher Widerspruch zwischen dem Hebräerbrief und dem echtpaulinischen Lehrbegriff findet also auch hier nicht statt, wohl aber die formale Differenz, dass jener die paulinischen Gedanken in andern Worten ausdrückt und mit dem paulinischen Wort andere Gedanken verbindet. Vermöge des ersteren bildet er den Uebergang von Paulus zu Johannes, bei welchem die paulinischen Gedanken vollends ganz abgelöst sind von ihren ursprünglichen, dem Gesetzesstandpunkt entnommenen Hüllen; vermöge des zweiten aber bildet der Hebräerbrief den Uebergang zu dem kirchlichen Deuteropaulinismus, in welchem zwar die Worte des Paulus festgehalten, aber mit denselben unpaulinische Gedanken verknüpft wurden.

Das christliche Glaubensleben fasst der Hebräerbrief mit Vorliebe als sittlichen „Gottesdienst" auf (λατρεύειν θεῷ ζῶντι 9, 14, λατρεύωμεν εὐαρέστως τῷ θεῷ 12, 28) entsprechend seiner durchgängigen Anlehnung an alttestamentlich-kultische

Typen. Als die gottgefälligen „Opfer“ dieses christlichen Priesterdienstes werden hervorgehoben das Lobopfer des Gebets, das wir stets vor Gott bringen sollen als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen, und die Wohlthätigkeit und Mittheilsamkeit (13, 15. 16). Die Heiligung wird ganz in paulinischer Weise theils als Gegenstand menschlichen Strebens und Bedingung, unter der allein der Mensch zum Schauen des Herrn gelangen, also der definitiven Seligkeit theilhaftig werden kann, theils als Wirkung Gottes gefasst, der durch die Vermittelung Jesu Christi in uns das ihm Wohlgefällige schafft und uns tüchtig macht, zu thun seinen Willen (12, 14: *διώκετε τὸν ἁγιασμὸν, οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον* und 13, 21: *ὁ θεὸς καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ, εἰς τὸ ποιῆσαι τὸ θέλημα αὐτοῦ, ποιῶν ἐν ὑμῖν τὸ ἄρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, vgl. Phil. 2, 12. 13). Den Zeitverhältnissen entsprechend ist dem Hebräerbrief ein Hauptanliegen, dass die Christen im Glauben fest werden, sich nicht durch Leiden in der Treue des christlichen Bekenntnisses wankend machen lassen. Der Abfall wäre ein muthwilliges Sündigen wider bessere Erkenntniss und mit Verleugnung der schon erfahrenen Gnadengaben der zukünftigen Welt, wäre soviel wie den Sohn Gottes mit Füssen treten, das Bundesblut gemein achten, den Gnadengeist schmähen, den Sohn Gottes wieder kreuzigen und für Spott achten (10, 26—31. 6, 4—8). Für diese Sünde gäbe es kein anderes Sühnopfer mehr, sondern nur noch ein schreckliches Warten des Gerichts, der vergeltenden Rache, die für den abgefallenen Christen um so schwerer sein wird, je grösser das ihm Gegebene und von ihm Verachtete gegenüber den alttestamentlichen Heilsgütern war (10, 29. 12, 25). Für die, welche seiner Gnade sich verlustig gemacht haben, ist Gott ein verzehrend Feuer, ist's furchtbar, in seine Hände zu fallen (10, 31. 12, 29). Bedenken wir, dass es sich hierbei nicht um einzelne Sünden bloss handelt, sondern um die Verleugnung des christlichen Glaubens überhaupt und den direkten Abfall von der christlichen Religion, so werden wir die Strenge des Verfassers begreiflich finden. Paulus dachte in diesem Punkte kaum anders (vgl. Gal. 5, 2. 4. 6, 7: *θεὸς οὐ μυκτηρίζεται*). Um dieser furchtbaren Gefahr des

Rückfalls und der göttlichen Strafe für denselben zu entgehen, bedarf es nun um so mehr alles Ernstes einer Gesinnung, welche ebensosehr Furcht und Scheu vor der schrecklichen Gerichtsvergeltung des heiligen Gottes ist (*λατρεύωμεν μετὰ δέους καὶ εὐλαβείας* 12, 28, vgl. Phil. 2, 12: *μετὰ φόβου καὶ τρόμου*), als zugleich Festhalten an der beseligenden und tröstenden Hoffnung auf die göttliche Gnadenvergeltung. Weil der Glaube Gott kennt als *μισθαποδότην τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτόν* (11, 6), so muss er seinen Ernst und Eifer erweisen in der *πληροφορία τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους* (6, 11), im Festhalten an der Zuversicht, die der Vergeltung sicher ist (*μὴ ἀποβάλητε τὴν παῤῥησίαν ὑμῶν, ἥτις ἔχει μισθαποδοσίαν μεγάλην* 10, 35). Die Hoffnung auf die *οἰκουμένη μέλλουσα* ist ja der feste Anker, der hineinreicht in das Heiligthum der oberen Welt, wohin Christus als unser Vorgänger eingegangen ist; also kann auch nur durch Festhalten an ihr der Zusammenhang mit dieser himmlischen Welt, d. h. mit dem christlichen Glaubensobjekt, dem in Christo aufgeschlossenen Heil festgehalten werden. Diess Festhalten und Beharren auch unter allen Mühsalen und Trübsalen ist die *μακροθυμία* und *ὑπομονή*, worin der Glaube seine Trag- und Spannkraft bewähren muss. Daher diese theils mit der *πίστις* verbunden, theils auch geradezu mit ihr vertauscht und als die Bedingung der Erlangung des verheissenen Heils bezeichnet werden (6, 12: *διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας*, 15: *μακροθυμήσας ἐπέτυχε τῆς ἐπαγγελίας*, 10, 36: *ὑπομονῆς ἔχετε χρείαν, ἵνα τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες κομίσησθε τὴν ἐπαγγελίαν*). Der wahre Glaube ist eben die Gesinnung, welche zuversichtlich an der unsichtbaren und zu hoffenden Welt festhält und daher das Gegentheil des feigen Nachgebens bildet (des *ὑποστέλλεσθαι* 10, 38 f.)*).

---

*) Dieser Gedanke ist auch ganz paulinisch, dass nur durch's Festhalten an dem Glaubensobjekt in treuer Ausdauer, sei es auch unter Leiden, das Endziel der *σωτηρία* erreicht werde (Phil. 3, 10—12. II Kor. 4, 17 f. Röm. 8, 17). Und auch bei Paulus ist es das Feststehen im Glauben, wodurch man männlich und stark wird (I Kor. 16, 13), der Glaube also auch, wie im Hebräerbrief, die Grundlage der Beharrlichkeit. Nur ist bei

Die Aufforderung zur treuen Beharrlichkeit auch unter den Leiden, welche der Glaube im Gefolge haben kann, wird bestärkt durch die baldige Erwartung der Parusie, mit welcher die *οἰκουμένη μέλλουσα* ganz in die Gegenwart hereingetreten sein wird: *Ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον, ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ* 10, 37. Dann erfolgt die Umwandlung der vergänglichen Welt und der Eintritt einer unbeweglichen Ordnung der Dinge (12, 27), dann wird man zu der Sabbathruhe eingegangen sein, die dem Volke Gottes von der ersten Verheissung einer Ruhezeit, die sich an Israel noch nicht erfüllte, aufbehalten geblieben ist. Dass der Verfasser die Todtenauferstehung und das ewige Gericht, welche er 6, 2 unter den elementaren Lehrstücken aufzählt, mit der Parusie verknüpft gedacht habe, ist zwar nach sonstiger Analogie mit Wahrscheinlichkeit zu vermuthen; indessen ist bemerkenswerth, dass er nichts Näheres darüber sagt. Von der Todtenauferstehung spricht er sonst überhaupt nicht; nach 12, 23: *πνεύματα δικαίων τετελειωμένων* scheint er die verstorbenen Gerechten schon jetzt in einem solchen Zustand der „Vollendung" zu denken, dass ihnen durch eine künftige Auferstehung nichts wesentlich Höheres zu Theil werden könnte. Auch scheint es nach 9, 27, als habe er das Gericht unmittelbar auf den Tod der Einzelnen folgend gedacht, womit eigentlich das allgemeine Gericht bei der Parusie überflüssig würde. Ein ähnliches Schwanken der eschatologischen Vorstellung zwischen unmittelbarer Vollendung der einzelnen Christen im Jenseits und Eintritt des allgemeinen Endzustandes bei der Parusie begegnete uns auch schon bei Paulus. Bei dem hellenistischen Pauliner ist dieses Schwanken um so begreiflicher, da ihm einerseits die Parusie mit der ganzen

---

Paulus diese Kraft des Glaubens erst die Folge seiner Empfänglichkeit, welche letztere beim Hebräerbrief wegen der überwiegenden Richtung auf die *ἐλπιζόμενα* zurücktritt. Daher ist auch der Sinn des Wortes: *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* Hebräer 10, 38 ein anderer („dem Gerechten wird die Enderrettung als Folge seines gläubigen Beharrens zu Theil werden"), als bei Paulus („der aus dem Glauben Gerechtfertigte wird selig werden"). Vgl. Weiss, S. 521.

Urgemeinde gemeinsamer Hoffnungsgegenstand war, andererseits seiner hellenistischen Weltanschauung gemäss das Schwergewicht seiner Hoffnung auf die obere himmlische Welt fiel, zu welcher die Christen schon jetzt hinzutreten und mit welcher sie durch den Hoffnungsanker verbunden sind, in welche sie daher auch unmittelbar mit dem Leibestod zur seligen Ruhe und Gottesgemeinschaft einzugehen hoffen dürfen.

Werfen wir zum Schluss noch einen Blick auf das Verhältniss, in welches das Christenthum nach der Auffassung des Hebräerbriefes zum Judenthum zu stehen kommt, so werden wir auch hierin eine eigenthümliche Ausprägung der paulinischen Prinzipien wahrnehmen. Gemeinsam ist dem Hebräerbrief mit Paulus die unbedingte Ueberordnung des Christenthums über das Judenthum, aber verschieden und originell ist hier die theoretische Vermittelung derselben. Paulus fasste das Judenthum unter dem Gesichtspunkt des fordernden und richtenden Gesetzes auf und stellte es sonach in den direkten Gegensatz zum Evangelium: jenes richtet Zorn an und tödtet, dieses versöhnt und belebt, dort ist man unter dem Fluch, hier unter der Gnade. Der Hebräerbrief hingegen fasst das Judenthum auf unter dem Gesichtspunkt des Kultus, dessen Mittelpunkt das Sühnungsritual war, und stellt es sonach zum Christenthum in das positive Verhältniss einer vorausabbildenden Vorbereitungsanstalt. Daraus ergab sich von selbst, dass er die christliche Heilsordnung ganz unter dem Typus der alttestamentlich-levitischen Kultusordnung darstellte, Christum als Hohepriester, sein Werk als priesterliches Sühnopfer zur reinigenden Weihe für das sündige Volk, das christliche Glaubensleben ebenfalls als Priesterdienst, seine Früchte als gottgefällige Opfer, den Vollendungszustand als Sabbathruhe, die Christengemeinde als Volk des Herrn und ihren Heilsstand als freien Zutritt zum Allerheiligsten des Himmels, als Gekommensein zum Berg Zion, zum himmlischen Jerusalem, zum himmlischen Vaterland. — All' dem liegt nun aber so wenig der Sinn zu Grunde, dass das Christenthum bloss eine höhere Form des Judenthums, das Judenthum das Wesen des Christenthums wäre, dass vielmehr umgekehrt hier erst recht

das Judenthum ansich für ein völlig wesenloses Schattenbild und das Christenthum für das uranfängliche Wesen erklärt wird. Diesen Gedanken führt der Hebräerbrief in verschiedenen Variationen so klar und bestimmt aus, dass man ihn nicht wohl missverstehen kann. Es liegt diess schon darin, dass ja nicht das Christenthum als das Abbild des Judenthums, sondern das Judenthum als Abbild des himmlischen Heiligthums, welches mit dem Christenthum wesentlich identisch ist, dargestellt wird; was heisst diess im Grunde anderes, als dass das Christenthum, obgleich der Erscheinung nach das Spätere, doch der Idee nach das Frühere, Ewige sei, das Judenthum sonach ihm gegenüber das nur temporär Gültige, das seinen Zweck nicht in sichselbst hat, sondern in der Erscheinung des Vollkommenen, die es bloss vorbereitet? Daher sind denn auch die Verheissungen und die Hoffnungen der Frommen in Israel von Anfang auf ein über den Boden der israelitischen Theokratie hinausgehendes Ziel, auf eine Sabbathruhe in einem himmlischen Vaterland, das über Kanaan hinausliegt, gerichtet gewesen; die himmlische πατρίς war es, auf welche schon der Blick eines Abraham gieng; Christi Schmach war es, welche tragen zu dürfen im Blick auf die Belohnung Moses für grösseren Reichthum achtete als Aegyptens Schätze; Christi himmlisches Hohepriesterthum war es, welchem im Typus des geheimnissvollen Friedenskönigs Melchisedek schon Abraham seine Huldigung darbrachte, damit zum voraus die Unterordnung des levitischen Priesterthums unter das christliche anerkennend. — Wie Philo das Alte Testament dadurch, dass er seine geschichtlichen Gestalten zu Bildern der Ideenwelt allegorisirte, zu hellenisiren suchte, ebenso hat mittelst derselben allegorisch-typischen Methode der Verfasser des Hebräerbriefes das Alte Testament zu christianisiren gesucht, eine Betrachtungsweise, die dem kirchlichen Bewusstsein viel mehr einleuchtete und dem Bedürfniss einer altüberlieferten und doch dem neuen Geist sich frei anpassenden Offenbarungsautorität viel mehr entgegenkam, als die paulinische Antithese von Gesetz und Evangelium. Auch hierin, wie in allen anderen oben besprochenen Lehren,

bildet der Hebräerbrief den Anfang jener hellenistisch-deuteropaulinischen Entwickelung, welche im Katholicismus ausmündete.

Der Brief an die Kolosser.

Nächst dem Hebräerbrief ist der Brief an die Kolosser eines der lehrreichsten Dokumente der deuteropaulinischen Theologie. Er zeigt, wie die hellenistischen Elemente derselben durch immer engere Anlehnung an die alexandrinische Religionsphilosophie zu einer christlichen Spekulation fortgebildet, die pharisäischen Elemente des Urpaulinismus aber theils beseitigt, theils ebenfalls im Sinn transscendentaler Spekulation und Dämonologie umgebildet wurden. Den Anlass hierzu gab eine in dem phrygischen Kolossä aufgekommene Irrlehre, in welcher wir eine fortgeschrittene Phase derselben synkretistischen Richtung erkennen, die auch im Hebräerbriefe bekämpft wurde und deren Anfänge bis auf die „Schwachen“ in Rom (Röm. 14) und auf die Apollospartei in Korinth zurückverfolgt werden können. Diese Irrlehrer waren nicht Judaisten, wie die Gegner des Paulus in Galatien und Korinth, sondern Heidenchristen (1, 13. 21. 2, 13), welchen das einfache Christenthum nicht genügte, und welche ihr sinnlich-mystisches Religionsbedürfniss zu befriedigen suchten durch einen selbsterwählten Gottesdienst, zu welchem die in Phrygien und Syrien damals verbreitete Mischung von jüdischer und heidnischer Askese, Dämonologie und Mysteriendienst den Hauptbeitrag lieferte. Trotz der Verwandtschaft dieser Richtung mit dem essenischen Asketismus und Engeldienst werden wir doch nicht an christliche Essener zu denken haben, denn die Essener bewegten sich ausschliesslich auf jüdischem Boden, die kolossischen Schwärmer aber waren Heidenchristen. Auch geht eine so ausgebildete dualistische Spekulation, wie sie bei diesen Irrlehrern nach den Andeutungen des Kolosserbriefes vorauszusetzen ist, weit

über den Gesichtskreis der praktischen Frömmigkeit der Essener hinaus. Vielmehr haben wir in dieser Irrlehre die Anfänge der synkretistischen Gnosis zu erkennen*), welche auf dem für religiöse Schwärmerei so günstigen Boden Kleinasiens aus der trüben Mischung christlicher Lehren mit jüdischer Theosophie, griechischer Philosophie und asiatischem Mysterienwesen erwachsen ist. Dass in dieser Mischung das Christliche sehr zu kurz kam und verdunkelt wurde, ist begreiflich; statt die Erlösung im Christenglauben zu finden, suchte man sie in einer spiritistischen Weisheit, welche durch mystische Visionen und asketische Uebungen mit der Geisterwelt in geheimnissvoll-heilskräftige Verbindung zu treten meinte.

Dieser falschen spiritistischen Weisheit setzt nun der Verfasser des Kolosserbriefes die wahre christliche Erkenntniss gegenüber, welche in Christi Person und Werk die vollkommene Offenbarung Gottes und Begründung alles Heils gegeben sieht. Aber um dieses nachzuweisen, betritt der Verfasser selbst den Boden der Spekulation und bekämpft seine Gegner mit Waffen, die in gewisser Hinsicht den ihrigen nicht unähnlich waren. Insbesondere sind es die Gedanken der philonischen Religionsphilosophie, mittelst welcher er die Christuslehre des Paulus in gleicher Richtung mit dem Hebräerbrief fortgebildet hat.

Demgemäss gehört die christologische Ausführung 1, 15—22 nicht nur auch mit zur Widerlegung der Irrlehrer**), sondern bildet recht eigentlich den Mittelpunkt derselben, wie ja auch die Irrlehre eben in ihrer ebionitischen Christologie, ihrem *μὴ κρατεῖν τὴν κεφαλήν*, den eigentlichen

---

*) Vgl. Baur: Gnostische Ebioniten, Mayerhoff: Kerinth, Lipsius: christlicher Essäismus im vollen Uebergang zum Gnosticismus begriffen, Nitzsch: Mittelglied zwischen Essäismus und Kerinthismus, Holtzmann: In die christliche Sphäre übergegangene Asketen und Theosophen essenischer Art, bestimmter: gnostische Ebioniten.

**) Die Leugnung dieser offenbaren Thatsache bei Hofmann, Comm. z. Kol., S. 159, ist eine unhaltbare Fiktion, bloss erfunden zu dem Zweck, um den seiner apologetischen Tendenz unbequemen gnostisch-ebionitischen Charakter der Irrlehre zu beseitigen.

Grund hatte. Die Absicht dieser christologischen Ausführung ist, Christus als den einzigen und vollkommenen Mittler zwischen Gott und Welt darzustellen; zu dem Zweck wird ebensosehr seine völlige Erhabenheit über alles Weltliche und Geschöpfliche, wie seine völlige Gottebenbildlichkeit und Gotterfülltheit betont. Er ist nach 1, 15—17 εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, denn „in ihm, durch ihn und zu ihm ist Alles geschaffen, Himmlisches und Irdisches, Sichtbares und Unsichtbares, er ist vor Allem und es besteht Alles in ihm". Da diese Worte ein mittlerisches Verhältniss Christi zur Weltschöpfung ausdrücken, so beziehen sie sich selbstverständlich auf den präexistenten Christus *). Was über diesen hier ausgesagt ist, geht über die paulinische Gottebenbildlichkeit Christi entschieden hinaus im Sinn der alexandrinischen Logoslehre, die hier dem Verfasser deutlich vorschwebt, wenn er auch das Wort selbst nicht hat. Schon der Beisatz τοῦ ἀοράτου legt dies nahe; denn er deutet auf den philonischen Gedanken, dass der an-sich verborgene Gott nur durch den Logos offenbar werde, dieses alter ego sonach bedürfe, um überhaupt aus seiner Verschlossenheit heraus in ein Verhältniss zur Welt zu treten, — ein metaphysischer Gedanke, der der paulinischen Christologie schon darum ferne liegt, weil sie überhaupt gar nicht von einer metaphysischen Gottesidee ausgieng. Wenn ferner hier Christus πρωτότοκος πάσης κτίσεως heisst, so erinnert diess zwar wohl an πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς Röm. 8, 29, sowie an das gleich nachher in v. 18 folgende πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν; allein während diese beiden Prädikate auf den historischen Christus gehen und auf den Moment seiner Auferstehung, worin er der Erste unter den pneumatischen Menschen und vollendeten Gottessöhnen geworden ist, so bezieht sich die obige Formel nicht auf den historischen Christus und sein zeitlich gewordenes Verhältniss zur christlichen Gemeinde, sondern ganz nur auf den

---

*) Die Schleiermacher'sche Beziehung auf das Erlösungswerk als die „Neuschöpfung" darf jetzt wohl einfach als exegetische Kuriosität betrachtet werden.

präexistenten und sein ewiges Verhältniss zur geschöpflichen Welt überhaupt, ist also von jenem echtpaulinischen Gedanken ebenso weit entfernt, als mit Philo wörtlich übereinstimmend, der seinen Logos wiederholt als den *πρωτόγονος* und *πρεσβύτερος υἱὸς θεοῦ* im Vergleich zur Welt bezeichnet. Wenn dann ferner im Folgenden sein Verhältniss zur Welt, und zwar zur Schöpfung und Erhaltung derselben, so beschrieben wird, dass das anfängliche allgemeinere *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα* zerlegt wird in: *δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισθαι τὰ πάντα — καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε*: so geht diess über die altpaulinische Christologie hinaus, nach welcher Christus, wenn auch vielleicht das persönliche Organ der Weltschöpfung (vgl. S. 121 f.), doch gewiss nicht deren Endzweck war; vielmehr blieb das *εἰς αὐτόν* bei Paulus sehr bestimmt Gott allein vorbehalten, sodass Christus sogar seine von Gott ihm verliehene Herrscherstellung zuletzt wieder in Gottes Hände zurückgeben sollte, damit nur Gott selbst sei *τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* (vgl. I Kor. 15, 28 mit Röm. 11, 36). Auch dass die Welt in Christo ihren Bestand habe (*συνέστηκεν ἐν αὐτῷ* v. 17), geht über die Mittlerrolle bei dem Schöpfungsakt hinaus und bezeichnet Christum als den bleibenden Mittel- und Angelpunkt der Schöpfung, sonach als kosmisches Prinzip, was mit der paulinischen Vorstellung des „himmlischen oder geistigen Menschen“ sich nicht mehr reimt, wohl aber ganz ebenso in den alexandrinischen Logosbegriff einschlägt, wie diess von der Christologie des Hebräerbriefes gilt, dessen Aussagen 1, 3 (*ἀπαύγασμα τῆς δόξης* und *φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*) sich mit denen des Kolosserbriefes ganz auf gleicher Linie halten. — Nachdem so Christus als das über alles Andere schlechthin erhabene schöpferisch-erhaltende Weltprinzip beschrieben ist, wird aus dieser Höhe der metaphysischen Betrachtung herabgestiegen zum geschichtlichen Verhältniss Christi zur Gemeinde, als des Hauptes zum Leibe (v. 18). Die Vergleichung der Gemeinde mit dem Leibe Christi ist zwar altpaulinisch, nicht aber auch die Bezeichnung Christi als des Hauptes dieses Leibes; Christus ist von Paulus vielmehr als der den Leib der Gemeinde beseelende Geist vorgestellt worden; seine Bezeichnung als „Haupt“ ist für

unsern Brief sehr charakteristisch, sie symbolisirt eben jene schlechthinige Abhängigkeit der Gemeinde von Christo, für welche auch die kosmische Stellung des präexistenten Christus nur den metaphysischen Hintergrund bilden sollte und um welche eben die Polemik gegen die Irrlehrer sich naturgemäss wesentlich drehte. Diese Abhängigkeit der Gemeinde von Christo beruht aber nicht bloss auf dem metaphysischen Vorrang des „Erstgeborenen aller Kreatur“, sondern auch auf dem geschichtlichen Vorrang des „Erstgeborenen von den Todten“, des Anfängers der Auferstehung und der neuen Menschheit (v. 18, vgl. I Kor. 15, 29). Der Grund aber wieder für die Auferstehung Christi lag in seiner Menschwerdung, sofern in ihm die ganze Fülle (der Gottheit) zu wohnen beliebte (v. 19, vgl. 2, 9). Auch diese Aussage geht über den paulinischen Gedankenkreis hinaus; nach diesem hat Christus zwar in göttlicher Gestalt existirt und hat der göttliche Lichtglanz auf seinem Angesicht geleuchtet; aber dass die Fülle der Gottheit, ihrer Lebens- und Heilskräfte, in Christus als ihrem ausschliesslichen Träger körperhaft gewohnt habe (2, 9: *σωματικῶς*), er also ihre persönliche Verkörperung, ihr leibhaftiger Ort und Quell gewesen sei, das sagte Paulus nicht und konnte er nicht wohl sagen, weil damit der Begriff eines Menschen, wenn auch himmlischen Menschen, kaum zusammenbestehen könnte. Der Kolosserbrief hat also diese Aussage nicht von Paulus, sondern von Philo entnommen, der den Logos einen „Ort“ göttlicher Kräfte nannte, „welchen Gott selbst ganz und gar mit unkörperlichen Kräften ausgefüllt hat“ (*ἐκπεπλήρωκεν* de somniis I, 11). Daher der Ausdruck: *πλήρωμα*, der in verschiedenen gnostischen Kreisen gebräuchlich war als Bezeichnung für die Gesammtheit der im göttlichen Wesen enthaltenen und aus ihm ausströmenden Urkräfte oder Aeonen. Die unvermittelte Art, wie der Verfasser des Kolosserbriefes diesen Begriff 1, 19 einführt, lässt vermuthen, dass er in seinen und seiner Leser Kreisen schon ein geläufiger Begriff war, dass er also in der Zeit der beginnenden Gnosis schrieb. Weniger sicher lässt sich sagen, was mit *εὐδόκησε κατοικῆσαι* gemeint sei, ob sich diese Worte auf einen bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt oder auf die vorzeitliche Einwohnung

der Gottheitsfülle in der Person Christi beziehen? Für letzteres kann die Herkunft des Gedankens aus der philonischen Spekulation sprechen; wie in der eben citirten Stelle bei Philo (und ähnlich Joh. 5, 26: ἔδωκε) das Perfektum nicht einen zeitlichen Akt, sondern das zeitlose Verhältniss Gottes zum Logos bezeichnet, so liessen sich vielleicht auch die Aor. εὐδόκησε κατοικῆσαι von dem vorzeitlichen Wesensverhältniss Christi zu Gott verstehen; bezieht man hingegen dieselben auf ein bestimmtes historisches Faktum, so kann es sich nur um die Menschwerdung oder die Auferstehung handeln; da nun 1, 19 das Einwohnen der göttlichen Fülle in Christo dem durch ihn vollzogenen Versöhnungswerk (v. 20), als Grund dieser Wirkung, vorausgestellt ist, so bleibt nur übrig, an die Menschwerdung zu denken. Dass durch diese die Fülle der Gottheit sich uns in einer geschichtlichen Persönlichkeit aufgeschlossen habe, bildet eben die christliche Antithese zu dem gnostischen Irrthum, dass die Verbindung mit der Gottheit durch Vermittelung der transscendenten Geisterwelt zu suchen sei. Haben wir sonach in 1, 19 und 2, 9 die Aussage zu finden, dass der geschichtliche Christus in seinem irdischen Dasein die Fülle der Gottheit insich getragen und dadurch eben nur zu seinem Versöhnungswerk befähigt gewesen sei, so ist diess ein Gedanke, der mit der echtpaulinischen Christologie nicht übereinstimmt; denn nach dieser, auch nach ihrer letzten Form im Philipperbrief, ist das irdische Leben Christi ein Stand der Erniedrigung und Entleerung; nicht der Besitz der Gottheitsfülle, sondern die Entleerung von der göttlichen Gestalt ist dort die Bedingung für die Möglichkeit des Werkes Christi. Auch über die Anschauungsweise des Hebräerbriefes geht unsere Stelle noch hinaus; sie steht schon ganz auf dem Boden der johanneischen Theologie, wo ebenfalls aller Nachdruck darauf gelegt wird, dass der ewige Logos in der Person Jesu leibhaftig erschienen sei (vgl.: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο mit σωματικῶς) und dauernd ihm innegewohnt habe (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν mit κατοικεῖ).

Wie in der johanneischen Christologie, so ist auch im Kolosserbrief d a s W e r k C h r i s t i die zeitliche Verwirklichung dessen, was Christus im Verhältniss zur Welt von

Anfang substantiell war. Ist Christus nach Kol. 1, 16 ff. von Anfang schon der zusammenhaltende Weltmittelpunkt, in dem und auf den hin Alles geschaffen ist, so ist dem entsprechend der Zweck seines irdischen Werkes kein anderer als der: jene Einheit, welche die Welt in ihm, ihrem transscendenten Prinzip, immer schon idealiter hatte, welche aber noch nicht oder nicht mehr*) wirklich existirte, dadurch auch in der Wirklichkeit herzustellen, dass er das Getrennte zu sich — dem idealen Centrum — zusammenführte, das Entzweite in sich zur Einheit versöhnte. Diese Versöhnungslehre stimmt ebenso gut zur Christologie unseres Briefes, als sie von der echtpaulinischen nicht unwesentlich sich unterscheidet. Als Eigenthümlichkeit fällt vor Allem auf ihre Beziehung auf die himmlische Welt, auf die unsichtbaren Geistermächte. Wie in v. 16 die Gesammtheit des in Christo, durch ihn und zu ihm Geschaffenen auseinandergelegt ist in *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι*: ebenso nun in v. 20 die Gesammtheit des durch ihn und zu ihm hin Versöhnten in *εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Und beide Aussagen dienen auch offenbar demselben Zweck: die einzige Erhabenheit Christi als der *κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας* (2, 10) gegenüber der Irrlehre zu betonen, die ihn hinter die Geisterwelt zurückstellte. Unter diesem polemischen Gesichtspunkt werden wir den Gedanken einer Versöhnung der himmlischen Geister-

*) Ob nemlich in *ἀποκαταλλάσσειν* die Wiederherstellung einer ursprünglich bestandenen Einheit, die durch die Sünde verloren gegangen, liege, ist aus dem Doppelkompositum nicht sicher zu folgern. Da auch andere Entscheidungsmomente hierfür fehlen, so ist diese Frage am besten als eine offene zu belassen. Ebenso auch die andere: wiefern denn die Engelwelt versöhnungsbedürftig gewesen sei? Hierauf hat unser Verfasser nicht reflektirt, weil es ihm nur eben darum sich handelte, dass auch die gesammte Geisterwelt, weit entfernt, selbständige Heilsmittler werden zu können, vielmehr an die alleinige Mittlerschaft des absoluten Mittlers Gottes und der Welt, Christi, in irgendwelcher Weise gebunden sei. Die Parallele hierzu bietet wieder Philo, welcher ebenso den Logos als Mittler zwischen Gott und der ganzen, sichtbaren und unsichtbaren, Welt darstellt.

welt näher zu verstehen haben. Offenbar haben die Irrlehrer die Vollkommenheit des Erlösungswerkes Christi in doppelter Hinsicht verkümmert: einmal durch ihren positiven Engeldienst, wodurch sie neben und über Christo andere Mittler der Gottesgemeinschaft suchten; und dann aber auch durch ihre Meinung, der Christ befinde sich noch immer unter einer Herrschaft der feindlichen Geistermächte, welcher er sich nur durch asketisch-mystische Uebungen erwehren könne. Wenn nun dem entgegen unser Brief lehrt, dass Christus auch Versöhner für die himmlischen Wesen und Haupt jedweder Macht und Herrschaft sei, so werden wir diess in dem doppelten Sinn zu nehmen haben: einmal, dass es auch in der Engelwelt keine von ihm unabhängigen Wesen gebe, welche selbständige Mittler der Gottesgemeinschaft werden könnten, da sie ja vielmehr allesammt ihrerseits auch irgendwie an seine Mittlerschaft gebunden seien; und dann aber auch in dem Sinn, dass es für die durch Christum Erlösten keine feindliche Geistermacht mehr gebe, von welcher sie sich durch eigene Sühnungsbräuche zu erlösen hätten, da alle solche feindlichen Mächte ihrer Herrschaft damit schon entkleidet seien, dass der Grund ihrer Ansprüche, unser Schuldbrief, an Christi Kreuz getilgt sei. So erklärt sich die Erscheinung, dass die himmlischen Mächte theils als die durch Christum Versöhnten (1, 20), theils als die von ihm Ueberwundenen (2, 15) dargestellt sind, aus der doppelten Beziehung, in welcher die alleinige Heilsmittlerschaft Christi der gnostisch-mystischen Angelologie und Soteriologie entgegengestellt wird. Besonders interessant ist die Wendung des Gedankens 2, 15 im Zusammenhang mit v. 14. Die versöhnende Wirkung des Todes Christi wird hier unter doppelter Form vorgestellt: als Auslöschen, Aus-dem-Mittelthun und An's-Kreuz-heften des wider uns zeugenden Schuldbriefes in Geboten, und als Entkleiden und Im-Triumph-aufführen der (feindlichen) Geistermächte und Herrschaften der unsichtbaren Welt (woran nach 1, 16 jedenfalls zu denken ist). Das am Kreuz Christi ausgelöschte *χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν, ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν* (v. 14) bedeutet das Gesetz, sofern es *γράμμα ἀποκτεῖνον* (II Kor. 3) ist. Aber der eigenthümliche Ausdruck ist gewählt mit Rücksicht

darauf, dass das den Uebertreter verfluchende Buchstabengesetz ein „Schuldbrief“ sei, der den Sünder in die Schuldhaft der feindlichen Geistermächte gefangen gebe. Diese letztern treten also hier, wie ähnlich im Hebräerbrief (S. 363 f.), an die Stelle, welche bei Paulus das personificirte Gesetz selbst einnahm; was Paulus als Loskaufung von dem uns unter seinem Fluch gefangen haltenden Gesetze darstellte, das zerlegt sich hier in die zwei Vorstellungen: der Schuldbrief, die Urkunde unseres Verfluchtseins vom Gesetz der Gebote, wird aus dem Mittel weggethan und am Kreuze aufgeheftet, d. h.: die Schuld, die wir nach dem Gesetzesbuchstaben wider uns haben, hört auf, als Scheidewand zwischen uns und Gott in der Mitte zu stehen; und die feindlichen Mächte, welche gleichsam die rechtlichen Inhaber jenes Schuldbriefes waren und mittelst desselben uns in ihrer Gewalt und Herrschaft hielten, wurden durch die Vernichtung des Schuldbriefes ihrer Macht über uns entkleidet; beides zusammengefasst ergibt den Gedanken von 1, 13 f.: Gott hat uns errettet aus der Oberherrschaft der Finsterniss und versetzt in das Reich seines geliebten Sohnes, in welchem wir die Erlösung haben, nemlich die Vergebung der Sünden. Dass übrigens bei dieser Wendung der Versöhnungslehre die Vorstellungen des heidnischen Mysterienwesens mitwirkten, ist mit hoher Wahrscheinlichkeit aus mehreren Zeichen zu erschliessen; vor Allem aus dem eigenthümlichen Ausdruck, dass die dämonischen Mächte in Christi Tod als Besiegte zur Schau gestellt und im Triumph aufgeführt worden seien (2, 15). Wenn wir bedenken, dass bei den Mysterien die Ueberwindung der finstern Todesmächte durch dramatische Schaustellungen und Prozessionen gefeiert wurde, so drängt sich die Vermuthung auf, dass jene Ausdrücke eine Anspielung auf Mysterienfeier enthalten. Eben daraus dürfte sich auch am einfachsten die eigenthümliche Art erklären, wie Christus mehrfach als „das Mysterium Gottes“ bezeichnet wird, welches von den Weltzeiten an verborgen gewesen und jetzt den Christen geoffenbart sei, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss verborgen liegen, sodass es sich für die Christen nur darum handeln könne, in seinen vollen Erkenntnissreichthum immer tiefer einzu-

dringen (1, 26 f. 2, 2 f.). Weil in Christus das ganze Mysterium Gottes beschlossen und die ganze Fülle der Gottheit geoffenbart ist, so haben wir in ihm das volle Heil (vgl. 2, 10 mit 9) und bedürfen also nicht noch einer Ergänzung desselben durch selbsterwählte Heilsmittel aus heidnischen Geheimlehren und Geheimdiensten, sondern es bedarf nur der vollen Einsicht in das Wesen des Mysteriums Christi und der entsprechenden sittlichen Vermahnung, um dadurch „jeden Menschen als einen Vollkommenen in Christo darzustellen“ (1, 28: *τέλειον* vom Zustand der vollen Gottgeweihtheit, wie sie Zweck der mystischen Weihen, *τελεταί*, gewesen ist). Der Verfasser setzt also das Christenthum als die für Alle bestimmte Religion der vollkommenen Gottesoffenbarung und Gottesgemeinschaft den auf die exklusiven Kreise der Eingeweihten beschränkten Mysterien, in welchen das religiöse Bedürfniss damals eine kümmerliche Befriedigung suchte, als deren erfüllendes und aufhebendes Gegenbild entgegen und entzieht damit den synkretistischen Bestrebungen der Gnosis ihren Boden.

Uebrigens hat ihn die Ueberzeugung von der Vollkommenheit der in Christus gegebenen Offenbarung und Versöhnung doch nicht gehindert, von einem Mangel der Leiden Christi zu reden, welcher seine Ergänzung finde in den Leiden des Apostels zum Besten der Gemeinde (1, 24). So zweifelhaft es ist, ob Paulus selbst, der in Christi Tod den einmaligen göttlichen Sühneakt zur Sühnung aller Schuld erblickte, so hätte schreiben können, so leicht begreiflich ist es dagegen, dass die dogmatische Versöhnungslehre des Paulus im heidenchristlichen Deuteropaulinismus die moralische Wendung erhielt, nach welcher das um seines sittlichen Werthes willen heilskräftige Leiden Christi in dem gleichartigen Leiden der Christen seine ebenfalls heilskräftige Fortsetzung und Ergänzug finde. In dem katholischen Paulinismus der Ignatianen ist dieser Gedanke mehrfach ausdrücklich ausgesprochen.

Auch die Lehre des Kolosserbriefes vom subjektiven Heil ist grossentheils durch den Gegensatz gegen die Irrlehrer bestimmt. So schon die allgemeinen Bezeichnungen für den christlichen Heilsstand überhaupt: „Gott hat uns

tüchtig gemacht zum (zu empfangen das) Erbtheil der Heiligen im Licht, denn er hat uns errettet von der Oberherrschaft der Finsterniss und versetzt in das Reich seines geliebten Sohnes, an welchem wir haben die Erlösung*), die Vergebung der Sünden“ (1, 12—14). Das „Erbtheil der Heiligen im Licht“ ist die zukünftige Herrlichkeit (δόξα), in deren Erbe die Christen schon jetzt als Kinder Gottes eingesetzt sind (Röm. 8, 17 u. a.); diese mit der Kindschaft schon gegebene Gewissheit des einstigen Erbes ist hier durch *ἱκανώσας ἡμᾶς* ausgedrückt = er hat uns in denjenigen Stand versetzt, in welchem wir fähig und damit auch gewiss sind, jenes Erbe einst sicher zu bekommen. Wodurch Gott uns hierzu in Stand gesetzt habe, ist in den nächsten zwei Versen gesagt, die Versetzung aus dem Stand der Sünde in den der Gnade ist ausgedrückt durch „Errettung aus der Oberherrschaft der Finsterniss und Versetzung in das Reich des geliebten Sohnes“; die *ἐξουσία τοῦ σκότους* ist nicht allein durch das *φωτί* des vorhergehenden Verses motivirt, sondern ist gewiss schon im Hinblick auf die Irrlehre gesagt, nach welcher auch die Christen noch immer nicht ganz von der *ἐξουσία* der feindlichen Geistermächte los wären und sich erst vollends selber durch Askese davon los zu machen hätten; also schon eine Vorausnahme des Gedankens von 2, 15. Den bezeichnenden Gegensatz zu der Herrschaft der Finsterniss bildet „das Reich des Sohnes seiner Liebe“, wie hier eigenthümlicher Weise das Reich Gottes genannt wird. Bei Paulus findet sich weder für das Reich Gottes die Bezeichnung: Reich Christi, noch für Christus die Bezeichnung: Sohn der Liebe Gottes; beide Ausdrucksweisen passen aber zu dem Zweck des Briefes und speciell zu dem Zusammenhang der Stelle insofern trefflich, als eben damit dem Christen der vollste Besitz aller und jeder Heilsgüter und die unbedingte Sicherheit vor allen Mächten der Finsterniss gewährleistet ist, wenn er in Christo den Brennpunkt aller göttlichen Liebe und den Träger alles göttlichen Regiments sehen darf. — Wodurch aber jene Versetzung aus dem Reich der Finsterniss in das Christi vermittelt wurde, sagt v. 14:

*) Die Worte: *διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ* fehlen in den besten Mss.

„in Christo haben wir die Erlösung, nemlich die Vergebung der Sünden“. Man beachte, dass hier ἀπολύτρωσις, ganz ähnlich wie im Hebräerbrief mit ἄφεσις ἁμαρτιῶν identificirt, also mit Uebergehung der objektiven paulinischen Beziehung unmittelbar auf die Befreiung vom Schuldbewusstsein oder auf die subjektive Gewissheit der Sündenvergebung bezogen ist, welche wir haben in Christo, im Glauben an ihn als den Sohn der Liebe Gottes. Demgemäss fehlt auch das paulinische Wort Rechtfertigung; statt δικαιοῦν ist hier der bei Paulus nicht vorkommende, aber dem Hebräerbrief geläufige Begriff ἄφεσις ἁμαρτιῶν gebraucht, an die Stelle der juristischen Freisprechung auf Grund rechtsgültiger Sühne tritt die Sündenvergebung als unmittelbare Gabe der Liebe Gottes gegen die Angehörigen seines Sohnes. Eben darauf werden wir auch die Worte in v. 22 zu beziehen haben, nach welchen der Zweck des Todes Christi war: παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ (sc. θεοῦ); denn die den Zusammenhang beherrschenden Begriffe ἀποκαταλλάσσειν und εἰρηνοποιεῖν verbieten es, diese drei Prädikate von der sittlichen Reinigung oder Erneuerung zu verstehen, und nöthigen vielmehr an das friedliche, durch kein Schuldbewusstsein gestörte Verhältniss des Menschen zu Gott, an die harmonische Gottesgemeinschaft zu denken, also ἅγιος im Sinn jenes ἁγιάζεσθαι des Hebräerbriefes zu nehmen. Diese Vollkommenheit des christlichen Heilsbewusstseins ist auch prägnant ausgedrückt in dem Satz 2, 10: καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, welcher aus der Einwohnung der vollen Gottesfülle in Christo den Schluss auf die volle Heilsfülle des Christen zieht. Wir haben hier denselben inneren Zusammenhang zwischen dem christologischen πλήρωμα und dem soteriologischen πεπληρῶσθαι, wie im Hebräerbrief zwischen dem υἱὸς εἰς αἰῶνα τετελειωμένος und dem τελειοῦσθαι der Christen; aber wie dort jenes τελειοῦσθαι sich vertheilt auf Gegenwart, als innere Gewissensreinigung, und Zukunft, als äussere Verherrlichung, so ist auch dieses πεπληρῶσθαι zunächst nur die in voller Sündenvergebung bestehende Erlösung und Neubelebung (vv. 12 ff.), noch nicht auch schon der volle Besitz der ζωή; oder wenn auch schon ideeller Besitz, so doch nicht reeller Genuss der

ζωή; denn ausdrücklich sagt 3, 3 f., dass die ζωή der Christen jetzt noch mit (dem erhöhten) Christus in Gott verborgen sei und erst bei dessen Offenbarung (in der Parusie) an den Christen und zwar in deren δόξα offenbar werden werde. Hiernach gehört also die ζωὴ αἰώνιος (denn hiervon allein handelt es sich) jetzt zwar schon dem Christen zu eigen (ἡ ζωὴ ὑμῶν), aber sie ist ihm noch nicht immanent geworden, er hat sie noch nicht als ἐν ἑαυτῷ μένουσαν (I Joh. 3, 15), sondern sie ist nur erst ein im Himmel bei Christus und Gott für ihn deponirter Besitz (vgl. Hebr. 10, 34: ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς κρείττονα ὕπαρξιν ἐν οὐρανοῖς).

Wir sehen aus dem Bisherigen, dass es unserem Brief ein Hauptanliegen ist, die Vollkommenheit des christlichen Heils seinen Lesern tief einzuprägen und sie von der Werthlosigkeit der sonstigen mystisch-asketischen Heilsmittel zu überzeugen. Denn wie den feindlichen Geistermächten schon durch Christi Tod ihre Macht auf die Menschen ausgezogen worden ist, so haben auch die Christen selbst ihren Fleischesleib schon ausgezogen in der Beschneidung Christi, in der Taufe (2, 11 f.); sodass also die Erlösung, objektiv und subjektiv betrachtet, schon vollkommen vollbracht ist und es keiner eigenmächtigen Selbsterlösung fernerhin bedarf. — Diese Auffassung der Taufe als der „Beschneidung Christi", d. h. des christlichen Analogons oder Gegenstücks zur jüdischen Beschneidung, findet sich hier erstmals; und zwar liegt der Vergleichungspunkt darin, dass die Taufe als ein MitChristobegrabenwerden, d. h. als mystische Aneignung des Todes Christi ebenso eine ideelle Ablegung des Fleischesleibes ist, wie auch die Beschneidung als symbolische Ablegung eines Theils die Ablegung des ganzen Leibes bedeutet. Ganz in der Weise wie Röm. 6 wird Kol. 2, 12 ff. die Verbindung des Christen mit Christus durch Taufe und Glauben als ein Mitbegraben- und Mitauferwecktsein beschrieben, wodurch das frühere Leben, welches ein geistliches Todtsein in Sünden und heidnischer Natürlichkeit gewesen war, abgethan und ein neues Leben mit Christus in friedlicher Gottesgemeinschaft auf Grund vergebener Schuld hergestellt ist. Sofern in der Taufe der „Fleischesleib" abgelegt, d. h. der Sündenherrschaft abgesagt wird (Röm. 6, 6),

kann sie als die Vollziehung der schon von den Propheten geforderten geistigen Beschneidung des Herzens gelten, welche alle äusserlichen Reinheitssatzungen ersetzt.

Hieraus zieht der Verfasser die praktischen Konsequenzen für das sittliche Leben, und zwar zunächst negativ, indem er (2, 16—23) die asketisch-mystischen Uebungen der Irrlehrer als Scheinweisheit und selbsterwählten Gottesdienst bekämpft. Alle die Aeusserlichkeiten, um welche sich die Praxis der Irrlehrer drehte, verhalten sich zum Christenthum wie das wesenlose Schattenbild zum reellen Wesen (unter denselben Gesichtspunkt hatte der Hebräerbrief das alttestamentliche Ritualwesen gestellt); sie gehören den sinnlichen Weltelementen*) an, denen der Christ mit Christo abgestorben ist, daher soll er nicht mehr mit Satzungen sich befassen, die sich eben nur auf den Gebrauch sinnlicher und vergänglicher Stoffe beziehen, welche nur für solche von Bedeutung sein können, die mit ihrem religiös-sittlichen Leben noch an der sinnlichen Welt haften. Da die asketische Aengstlichkeit der kolossischen Irrlehrer mit ihrem mystischen Spiritismus zusammenhieng, so fügt der Verfasser (v. 18) noch die Warnung vor Solchen hinzu, welche die Gemeinde um ihren evangelischen Siegespreis zu bringen suchen, indem sie ihr imponiren wollen mit ihrer Kopfhängerei und Engeldienst und Grossthuerei mit Visionon (ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων), hinter welchen doch im Grunde nur die Aufgeblasenheit eines fleischlichen Sinnes stecke. Statt also dem Irdischen nachzutrachten, wie es auf ihre Art auch die Asketen noch thun, soll der wahre Christ vielmehr die Güter der oberen Welt suchen, in welcher er Christum, sein Leben, heimisch weiss, — eine Wendung, welche an den alexandrinischen Gegensatz

*) Dass *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* Kol. 2, 20 in diesem mit Gal. 4, 3. 9 übereinstimmenden Sinn zu verstehen sei, wäre kaum zu bezweifeln, wenn nicht der Gebrauch desselben Begriffs in v. 8 bedenklich machen würde, da er dort durch das voranstehende *παράδοσις τῶν ἀνθρώπων* erklärt zu werden scheint. Vielleicht erklärt sich dieser schwankende Gebrauch aus doppelter Abhängigkeit von Gal. 4 einerseits und von Hebr. 5, 12 andererseits.

der oberen und irdischen Welt (vgl. Hebräerbrief) doch noch unmittelbarer erinnert, als an Phil. 3, 20. Hieran schliesst sich nun die positive Ermahnung zur wahren christlichen Heiligung im Ablegen des alten und Anziehen des neuen Menschen. Eigenthümlich ist hierbei die mit Röm. 8, 13 und Gal. 5, 24 verwandte, aber alexandrinisch gefärbte Wendung 3, 5: *νεκρώσατε τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, unter welchen die paulinischen *ἐπιθυμίαι καὶ παθήματα τῆς σαρκός* zu verstehen sind; eigenthümlich auch die Bezeichnung des neuen Menschen als eines solchen, der sich erneuere *εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν* v. 10. Ob hierbei an das Bild Gottes oder an das Christi zu denken sei, ist zweifelhaft; nach 1, 16 ist letzteres nicht unmöglich und durch den Zusammenhang mit v. 11: *πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός* wird es wahrscheinlich. Darnach hätten wir hier denselben Gedanken, wenn auch in ungewöhnlicher Ausdrucksform, wie in Röm. 8, 29. Aber dass als das Ziel dieser Erneuerung geradezu die *ἐπίγνωσις* hervorgehoben wird, das ist ein eigenthümlicher, für den Standpunkt des Briefes schliesslich noch bezeichnender Zug.

Hatten die Irrlehrer für ihre theoretischen und praktischen Absonderlichkeiten den Ruhm einer höheren Weisheit (2, 23 und *φιλοσοφία* 2, 8) in Anspruch genommen, so zeigt unser Brief nicht bloss, dass ihre vorgeblich höhere Weisheit eine falsche, weil unchristliche, die Grundwahrheiten des christlichen Bewusstseins verletzende sei, sondern er stellt ihr auch die wahre Weisheit entgegen, wie sie eben in der tieferen Erkenntniss Christi und der in ihm geoffenbarten göttlichen Geheimnisse bestehe. Er selbst entwickelt eine solche tiefere Erkenntniss Christi und seines Werkes 1, 15—22, indem er seinen Lesern aus der erhabenen Stellung Christi als des Mittlers zwischen Gott und Welt die Vollkommenheit ihres christlichen Heils beweist. Aber er wünscht auch seinen Lesern ein selbständiges Wachsthum in allerlei christlicher Weisheit und geistlicher Einsicht (1, 9), ein Hineinwachsen in die (christliche) Gotteserkenntniss (v. 11); sie sollen gestärkt werden nicht bloss in der Liebe, sondern auch zu allem Reichthum der vollen Einsicht (*πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως*), zur Erkenntniss des Geheimnisses

Gottes (des Vaters) Christi (d. h. des in Christo als Vater geoffenbarten Gottes), in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss verborgen liegen (2, 2 f.). Während bei Paulus die tiefere Gnosis noch mehr nur wie ein individueller Vorzug erschien, der zwar wünschenswerth, aber doch nicht absolut nöthig zum christlichen Heilsleben sei (I Kor. 8, 7), so ist nach unserm Briefe (1, 28) die Belehrung in jedweder Weisheit für jeden Christen das Mittel, um die einem Jeden nöthige Vollkommenheit in Christo zu erlangen, ja jene Erkenntniss tieferer Art ist geradezu selber das Endziel christlicher Lebenserneuerung (3, 10: *ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν*). Sehen wir hierin unsern Verfasser ganz die gnostisirende Richtung seiner Zeit theilen, so ist um so mehr zu beachten, wodurch sich seine christliche Gnosis von der von ihm gerade bekämpften unchristlichen unterscheide. Jene will nichts anderes sein als *ἐπίγνωσις τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ Χριστοῦ*, Entwickelung der in der geschichtlichen Gottesoffenbarung durch Christus schon implicite enthaltenen (*ἀπόκρυφοι*) Schätze der Erkenntniss; diese häretische Gnosis dagegen *οὐ κρατεῖ τὴν κεφαλήν*, setzt an die Stelle der geschichtlichen Offenbarung Christi die eigenen visionären Engeloffenbarungen und die eiteln Eingebungen einer fleischlichen Vernunft (2, 18 f.). Auch jene Gnosis geht über das Geschichtliche der Erscheinung zurück in das Ewige der himmlischen Transscendenz (der Idee), aber sie zerreisst den Zusammenhang beider nicht und bleibt daher immer, bei allem Hochflug der Spekulation, doch auf dem festen Boden der geschichtlichen Thatsachen und im Einklang mit dem traditionellen Glauben der Gemeinde (*βεβαιούμενοι τῇ πίστει, καθὼς ἐδιδάχθητε* 2, 7); diese dagegen lässt sich, indem sie den Zusammenhang mit dem geschichtlichen Haupt der Gemeinde verliess, verrücken *ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου, οὗ ἠκούσατε, τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν* (1, 23), d. h. sie verliert den Zusammenhang mit dem Gemeinbewusstsein der allgemeinen Christenheit, sie wird häretisch.

Der Brief des Barnabas.

Die alexandrinisch-paulinische Richtung des Hebräerbriefes ist zu ihrer bestimmtesten und eigenthümlichsten Ausprägung gekommen in dem Brief, der uns unter dem Namen des Barnabas überliefert ist, welchem ehemaligen Genossen des Paulus er zuerst von dem alexandrinischen Kirchenvater Clemens zugeschrieben wird. Nach inneren Anzeichen kann er aber nicht von diesem gewesenen Leviten und schwankenden Pauliner verfasst sein; er ist ohne Zweifel das Werk eines alexandrinisch gebildeten und hyperpaulinisch gerichteten Heidenchristen, der ihn zwischen 120 und 125 p. C. an heidenchristliche Leser schrieb, um sie vor judaisirenden Verirrungen zu warnen (ut non incurramus tanquam proselyti in illorum legem, Cap. 3) *). Dieser Brief bezeichnet einen bedeutsamen Wendepunkt in der Geschichte des Paulinismus; einerseits zeigt er die antijudaistische Richtung desselben zu der äussersten Spitze fortgeschritten, wo sie im Begriff steht, in's Unkirchliche umzuschlagen und zur häretischen Gnosis zu werden; andererseits zeigt er zugleich den positiven paulinischen Lehrgehalt schon in einer solchen Abschwächung und Verflachung, worin derselbe der Amalgamirung mit andern Lehrmeinungen zu dem unbestimmten Gemisch des katholisch-kirchlichen Lehrbegriffs widerstandslos verfallen musste.

Den Grundgedanken seines Briefes, von welchem der ganze erste, theoretische Theil desselben (Capp. 2—17) handelt, drückt der Verfasser selbst im ersten Cap. so aus: *ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν*, er will den

---

*) Vgl. hierzu und zum Folgenden: Hilgenfeld, Apostol. Väter. Ritschl, Altkath. K., S. 294 ff., Reuss, Gesch. d. h. S. N. T., S. 232 f. und Hist. de la théol. chrét. au siècle apost. Ii, 305 ff. Lipsius: „Barnabasbrief", in Schenkel's Bibellexikon. Hefele, Apostol. Väter und Sendschreiben des A. Barnabas, Tüb. 1840. Müller: Erklärung des Barnabasbriefes, Leipzig 1869. Die drei Letztgenannten setzen die Abfassung des Briefes unter Hadrian, ca. 120, ebenso Volkmar und Harnack, Patres apost. I, 2, LXXII.

Lesern zu ihrem Glauben hinzu noch die höhere Vollkommenheit des Wissens mittheilen. Der Gegenstand dieses über den Glauben hinausgehenden höheren Wissens ist die religiöse Vergangenheit und Zukunft (praeterita et futura Capp. 1 u. 5) oder „die drei Dogmen (d. h. Grundwahrheiten) des Herrn: Hoffnung des Lebens (alttestamentliche Weissagung auf Christum), Anfang (in der Gegenwart) und Vollendung (im 1000jährigen messianischen Reich)“. Vom letztern jedoch erklärt der Verfasser später (Cap. 17) ausdrücklich absehen zu wollen wegen der Schwerverständlichkeit desselben und beschränkt sich also auf Gegenwärtiges und Vergangenes, und zwar eben das Verhältniss zwischen jenem und diesem ist's, was ihn besonders beschäftigt, nemlich die jüdische Religionsgeschichte in ihrer Beziehung zur Gegenwart, zum Christenthum; über dieses religionsgeschichtliche und für die kirchliche Gegenwart so wichtige Verhältniss will er seinen Lesern die ihm durch den Geist gewordenen tieferen Aufschlüsse mittheilen, um eben dadurch sie vor der Gefahr des Judaisirens zu bewahren. — Diese Aufschlüsse bestehen in allegorisch-typischer Deutung alttestamentlicher Ceremonien und Geschichten, wie sie schon bei Paulus selber gelegentlich vorkommt, wie sie aber namentlich vom Verfasser des Hebräerbriefes methodisch durchgeführt worden war, um die Erfüllung und Aufhebung des alttestamentlichen Kultus in Christo zu beweisen. Von der Typologie des Hebräerbriefes unterscheidet sich jedoch die unseres Briefes nicht bloss quantitativ durch viel grössere Häufung der disparatesten Typen, auch nicht bloss durch grössere Kühnheit, bezw. wirklich grosse Geschmacklosigkeit der Ausdeutungen, sondern namentlich auch durch die Verschiedenheit der Endabsicht: dort sollte durch die typische Deutung des alttestamentlichen Kultus auf das hohepriesterliche Versöhnungswerk Christi jenem sein relatives Recht und seine relative Wahrheit nicht abgesprochen, sondern nur die Relativität und damit die bloss temporäre Gültigkeit desselben gegenüber der absoluten und ewigen Erfüllung im Christenthum dargethan werden; hier dagegen wird nicht bloss die typische Vorbildung des Christlichen in Sitte und Geschichte des Judenthums bis auf's Einzelnste nachgewiesen, sondern geradezu dem Judenthum jede

auch relative, eigene Wahrheit und Berechtigung abgesprochen, das jüdische Gesetz in seiner buchstäblichen Aeusserlichkeit als ein nicht bloss in Christo abrogirtes, sondern von Anfang schon verkehrtes, als ein vom Teufel verursachtes Missverständniss des nur geistig gemeinten göttlichen Willens dargestellt. — Die Typologie des Barnabasbriefes verfolgt also einen doppelten Zweck: einmal einen positiv-apologetischen: das Neue des Christenthums schon in der Vergangenheit, in den Typen des Judenthums aufzuzeigen; sodann aber auch einen negativ-polemischen: durch Aufzeigung des wahren pneumatischen Sinnes der Ritualgesetze das Judenthum, welches dieselben buchstäblich verstand, als verkehrte Religion darzustellen.

Zur ersten Klasse gehören folgende Ausdeutungen. Cap. 6: Die Verheissung des Moses an die Israeliten, dass sie erben sollen das Land (*γῆν*), da Milch und Honig fliesst, bedeutet, dass sie hoffen sollen auf den im Fleische sich offenbaren werdenden Jesus; denn Erde (*γῆ πάσχουσα* = passiver Erdenstoff) ist der Mensch, da Adam von Erde gemacht wurde; Milch und Honig aber, die Kindernahrung, bedeutet unsere Wiedergeburt, sofern wir durch die Sündenvergebung erneuert eine Kinderseele bekommen (*ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν*). Ebendort werden gelegentlich die „fleischernen Herzen", welche Gott anstatt der steinernen zu geben verheissen hat, davon gedeutet, dass Christus im Fleische kommen wollte. — Cap. 7: Die Opferung Isaak's ein Typus auf das Opfer des Leibes Christi am Kreuz; seine Tränkung mit Essig und Galle vorgebildet durch das Fastengebot. Ebendort eine wunderliche Ausdeutung der zwei Böcke, mit Einmischung fremdartiger Ceremonien. — Cap. 8: Die rothe Kuh, von deren Asche zur Reinigung gesprengt wird, ist ein Typus Christi; die sprengenden Priester Typen der Evangelisten, der dabei verwendete Stab Typus des Kreuzes, die Ysop Typus der dies mali et sordidi im Reich Christi. — Cap. 11 wird die Frage aufgeworfen, ob Gott sich's auch habe angelegen sein lassen, etwas über die Taufe und das Kreuz voraus anzudeuten? Allerdings finde sich Beides; zunächst die jüdische Verschmähung des seligmachenden Taufwassers habe schon Jeremia in der Stelle 2, 12 f. („mich,

die lebendige Quelle, verliessen sie") angedeutet; insbesondere sei auch die Verbindung von Taufe und Kreuz enthalten in Ps. 1, 3—6: vom Baum, der gepflanzt ist an den Wassern; und wenn Ezech. 47, 12 von schönen Bäumen die Rede ist, die sich aus dem Fluss erheben, so ist damit gemeint, dass wir in das Taufwasser hinabsteigen voll Sündenschmutz, aber daraus hervorgehen mit Früchten, nemlich Furcht Gottes und Hoffnung auf Jesum im Herzen. In ähnlicher Weise sei auch das Kreuz mannigfach typisch dargestellt (Cap. 12): in der Figur des die Arme betend ausstreckenden Moses, in der ehernen Schlange, die Moses aufrichtete in der Wüste, in der Zahl 318 der von Abraham Beschnittenen.

Sind hier die christlichen Grundlehren: Menschwerdung und Opfertod Christi, Taufe zur Sündenvergebung und Wiedergeburt in dem Alten Testament typisch nachgewiesen, so werden nun auch die alttestamentlichen Ritualgesetze über Beschneidung, Speiseverbote, Sabbath, Tempel in's Christliche allegorisirt. Von der Beschneidung wird Cap. 9 gesagt, dass Gott nur eine Beschneidung des Herzens und der Ohren gewollt habe (mit Berufung auf Jer. 4, 4. 7, 26. 9, 26 und a. St.), nicht eine solche des Fleisches; die Juden aber haben, von einem bösen Engel getäuscht, sein Gebot überschritten; wende man ein, dass die (leibliche) Beschneidung ein Bundeszeichen sei, so haben ja auch alle Syrer, Araber und Aegypter dieselbe; ob denn nun etwa auch diese zu den Bündnissen Gottes gehören? Uebrigens sei ja auch in der Zahl der 318, welche Abraham beschnitten habe, bereits das gnadenreiche Kreuz Jesu enthalten, nemlich in der Form des griechischen Buchstabens *T*, welcher 300, und in *IH*, welche 18 bedeuten. (In diesem Einfall sieht der Verfasser die Perle seiner Enthüllungen: *οὐδεὶς γνησιώτερον ἔμαθεν ἀπ' ἐμοῦ λόγον*!) — Cap. 10 werden die Speiseverbote pneumatisch gedeutet: Das Verbot, vom Schwein zu essen, bedeutet, man solle nicht den wollüstigen Menschen gleichen, das Verbot vom Adler, Habicht und dgl. bezieht sich auf müssiggängerische und raubsüchtige Menschen, das von den Seefischen auf die wegen Gottlosigkeit zur finstern Tiefe Verdammten; aber als ob hier die pneumatische Erklärung noch nicht tiefsinnig genug gewesen, werden noch

weiter mittelst der albernsten naturgeschichtlichen Märchen der Hase, die Hyäne und das Wiesel auf Fleischessünden und widernatürliche Greuel gedeutet; damit erst ἔχετε τελείαν περὶ τῆς βρώσεως γνῶσιν. Endlich wird die Bestimmung über die Wiederkäuer mit gespaltenen Hufen auf diejenigen bezogen, welche das Wort Gottes in andächtiger Betrachtung wiederkäuen und einen gerechten Wandel führen. Alles diess hatten schon Moses und David geistlich verstanden (ἐν πνεύματι ἐλάλησεν), jene aber (die Juden) haben es vermöge ihrer fleischlichen Gesinnung von Speisen genommen. „Wir nun verstehen die Gebote recht, wie der Herr gewollt hat; darum hat er unsere Ohren und Herzen beschnitten, damit wir diess verstünden.“ — Cap. 15 zeigt, dass das Sabbathgebot sich auf den Anbruch des Gottesreiches bei der Wiederkunft Christi beziehe, denn „dann erst können wir den Tag Gottes heiligen, wenn wir selbst zuvor geheiligt sind“. „Darum (nemlich im Hinblick auf den bevorstehenden Anfang der neuen Welt) begehen auch wir den achten Tag (den Anfang der neuen Woche) in Freude, an welchem auch Jesus von den Todten auferstanden und nach seiner Offenbarung zum Himmel aufgefahren ist.“ — Cap. 16 zeigt in Betreff des Tempels, wie jene Unseligen auf das Gebäude, statt auf Gott, ihre Hoffnung gesetzt, als wäre es wirklich die Behausung Gottes, denn fast ganz so, wie die Heiden, haben sie ihn im Tempel verehrt. Und doch hat der Herr selbst schon diese ihre Meinung widerlegt in Worten, wie die des Propheten Jesaia (66, 1): „Der Himmel ist mein Thron und die Erde der Schemel meiner Füsse; welches Haus wollt ihr mir bauen und welches ist der Ort meiner Ruhe?“ Auch sei ja die Zerstörung des sichtbaren Tempels, wie sie längst geweissagt war, wirklich eingetroffen. Nicht minder freilich auch die geweissagte Erbauung eines neuen Tempels durch dieselben, welche den ersten zerstört, und durch die Diener ihrer Feinde, d. h. die Römer*). Während die Juden hier-

*) Diess kann sich nur beziehen auf die unter Hadrian ca. 120 begonnene Wiederherstellung des jerusalemischen Tempels, welche die jüdische Hoffnung mächtig erregte, bis dieselbe durch die Widmung des Tempels für Jupiter 125 p. C. so schmerzlich enttäuscht wurde, dass darüber der Aufstand unter Barkochba ausbrach.

durch beweisen, dass sie noch immer in derselben fleischlichen Verblendung hinsichtlich des Tempels, wie ihre Väter, befangen sind, wissen dagegen wir Christen, dass die wahre Behausung Gottes der geistliche Tempel unseres Inneren ist. „Denn ehe wir an Gott glaubten, war die Behausung unseres Herzens vergänglich und schwach, wie ein mit Händen erbauter Tempel, voll Götzendienst, ein Haus der Dämonen, weil wir thaten, was Gott zuwider. Aber als wir Vergebung der Sünden empfangen und unsere Hoffnung auf den Namen des Herrn gesetzt haben, wurden wir neu, von Grund aus umgeschaffen. Darum wohnt in uns, seiner Wohnstätte, wahrhaftig Gott. Wie? Sein Wort des Glaubens, sein Ruf der Verheissung, die Weisheit der Gesetze, die Gebote der Lehre, er selbst ist Prophet in uns, er selbst wohnt in uns.“ — Dasselbe, was vom Tempel, gilt auch von den Opfern (Cap. 2). Schon durch alle Propheten hat Gott uns eröffnet, dass er unserer Opfer nicht bedürfe (Berufung auf Jes. 1, 11—14. Jerem. 7, 22 f. Ps. 50). „Er hat also diese (sinnlichen) Opfer für nichtig erklärt, damit das neue Gesetz unseres Herrn Jesu Christi, welches ohne zwingendes Joch ist, keine von Menschenhand dargebrachten Opfer habe“ — vielmehr nur das Opfer des Herzens, nach Ps. 51, 19. Aehnlich werden die jüdischen Fasten nach Jes. 58, 6—10 moralisch gedeutet (Cap. 3).

Um keinen Zweifel darüber zu lassen, dass ihm das Jüdische in seiner geschichtlichen Form, sofern es eben durch sein sinnliches Ritualwesen vom Christenthum sich unterscheidet, eine durchaus und schon von Anfang nichtige Religionsform zu sein scheint, spricht er geradezu den Juden das Bundesverhältniss mit Gott ab. Nicht nur ist es Sünde, mit den Judaisten zu sprechen: „Ihr (der Juden) Bund ist auch der unsere; er ist ja vielmehr nur der unsere, weil jene für immer das verloren haben, was Moses bekommen hat“; durch ihre Abgötterei verschuldeten sie es, dass Moses vom Sinai herabsteigend die Gesetzestafeln zertrümmerte; damit „war ihr Bund zerbrochen, damit der Bund Jesu in euren Herzen versiegelt würde mittelst der gläubigen Hoffnung auf ihn“ (Cap. 4). Wohl hat Moses auf dem Berge das Testament von Gott bekommen, aber jene

waren nicht würdig, es zu empfangen, wegen ihrer Sünden. Darum hat es der Herr selbst (nicht bloss durch seinen Knecht) uns gegeben, dass wir zum Volk des Erbes würden, nemlich indem er für uns litt. Seine Erscheinung und sein Tod hatte den doppelten Zweck: jener (der Juden) Sündenmass voll zu machen, uns aber von Tod und Finsterniss zu erlösen und den Bund durch's Wort unter uns aufzurichten (Cap. 14). Die ganze Geschichte Israels von Moses bis zur Gegenwart ist nach dem Barnabasbrief eine Geschichte seiner Verwerfung als Bundesvolk seitens Gottes; verworfen waren sie, ehe noch der Bund überhaupt geschlossen war, am Sinai schon; durch ihre stete Verfolgung der Propheten, in welchen Christus redete, häuften sie die Schuld, deren Mass durch die Tödtung Christi voll ward, daher sie jetzt durch die furchtbarsten Zeichen und Wunder als völlig Gottverlassene gekennzeichnet sind (Capp. 4 u. 5). Es lässt sich hierin ebensosehr der paulinische Faden, als zugleich das Hinausgehen über Paulus wahrnehmen. Auch Paulus sieht im Kreuz Christi den Stein des Anstosses und den Fels des Aergernisses, an dem Israel als Volk zu Fall gekommen ist (Röm. 9, 32 f.); auch er sieht diese jetzige Verstockung schon durch die ganze Geschichte Israels vorgebildet, durch Worte Mosis (10, 19. 11, 8), David's (11, 9 f.), Eliä (11, 3 f.), Hoseä (9, 25 f.) und Jesaiä (10, 16. 20 f. 9, 27—29) geweissagt. Aber gleichwohl steht dem Apostel fest, dass Gott sein Volk nicht definitiv verworfen habe, da seine Gaben und Berufung ihn nicht gereuen können (11, 1. 29); denn Israel bleibt doch immer das Volk, dem ursprünglich die Bündnisse und Verheissungen gegeben sind (9, 4), darum wird es auch, nachdem es eine Zeit lang verstockt war, zuletzt doch noch angenommen werden (Cap. 11). Diese dem Apostel, als geborenen Juden, tröstliche Hoffnung hatte nun für den Heidenchristen von Anfang weniger Bedeutung; sie wurde ihm im selben Masse, in welchem der Widerspruch Israels gegen das Evangelium wuchs, fernerliegend, und wahrscheinlich gab besonders die über Israel mit der Zerstörung des Tempels und der heiligen Stadt hereingebrochene Katastrophe der Hoffnung auf einstige Bekehrung des Volkes Israel den letzten Stoss. Hierin theilt der Barnabasbrief die allgemeine Ansicht der heidenchrist-

lichen Kirche seiner und der spätern Zeit (vgl. besonders Apostelgeschichte und Evangelium Johannes). Aber worin er nicht bloss von Paulus, sondern auch von der sonstigen kirchlichen Anschauung ebensoweit abweicht, als er der häretischen Gnosis sich nähert, das ist die Behauptung, dass überhaupt das Volk Israel nie im Bundesverhältniss zu Gott gestanden, dass sein vermeintliches Bundeszeichen (die Beschneidung) auf einem teuflischen Missverständniss des göttlichen Willens beruhe (*ἄγγελος πονηρὸς ἐσόφισεν αὐτούς* Cap. 9), und dass sein ganzes Ritualgesetz, einschliesslich Speisegebote, Fasten, Tempel und Opfer, von Anfang nichtig und verkehrt, fleischliche Deutung geistlich gemeinter Gesetze (Dogmen) gewesen sei. Allerdings finden sich auch hierfür die Anknüpfungen schon bei Paulus und noch mehr im Hebräerbrief. Auch Paulus stellt den alten Bund als *διακονία γράμματος* in Gegensatz zum neuen, der *διακονία πνεύματος* (II Kor. 3), auch er sieht in den Aeusserlichkeiten des Ritualgesetzes *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* und *σάρξ*, d. h. sinnlichen, fleischlichen Kultus; auch ihm ist der Christ erst der wahrhaft Beschnittene, mit der Beschneidung des Herzens im Geiste, nicht im Buchstaben (Phil. 3, 3. Röm. 2, 29); und dem Hebräer- und Kolosserbrief ist das jüdische Ceremonialwesen eine blosse *σκιὰ τοῦ σώματος*, ein wesenloses schattenhaftes Vorbild, das nicht am Gewissen rein und vollkommen zu machen vermag (Hebr. 8 und 9). Allein damit sollte doch die relative Wahrheit und temporäre Gültigkeit des alttestamentlichen Ritualgesetzes keineswegs geleugnet werden; dass das ganze jüdische Gesetz auf göttlicher Offenbarung beruhe, war dem Paulus unerschütterliche Voraussetzung; nichts konnte ihm ferner liegen, als dasselbe, sei es auch nur seinem buchstäblichen Verständniss nach, auf dämonische Einflüsse zu beziehen; vielmehr ist gerade auch die Unterwerfung unter die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* Gal. 4 auf eine göttliche Pädagogik zurückgeführt. Einen unmittelbareren Anknüpfungspunkt findet die extreme Ansicht des Barnabas nur etwa in Kol. 2, 14 f., wo das *χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν* mit den Mächten der Finsterniss, über die Christus in seinem Tode triumphirt hat, in Verbindung gebracht ist. — Jedenfalls aber ist soviel sicher, dass mit der Ansicht, das historische Judenthum sei

eine falsche, auf fleischlicher Gesinnung und dämonischem Trug beruhende Religion, die Schwelle der häretischen Gnosis schon betreten ist. Von hier aus musste man entweder weiter gehen zu der Behauptung, der Gott der Juden sei gar nicht der wahre Gott, sondern ein Neben- oder Widergott, oder man musste zurückgehen auf den Standpunkt des Hebräerbriefes, der im Judenthum die typisch vorbildende und vorbereitende Religion sah. Letzteres wurde die allgemein kirchliche Ansicht auch unter den Heidenchristen, während ersteres das Grundmerkmal der häretischen Gnosis auf heidenchristlichem Boden wurde.

So zeigt unser Brief den Paulinismus in seinem Kampf gegen den Judaismus an dem Wendepunkt angelangt, wo die Wege sich trennten: der eine führte zum ausserkirchlichen Extrem, der andere zur innerkirchlichen Union. Eine Spur davon, dass Einige von den paulinischen Heidenchristen den ersten Weg einzuschlagen im Begriff waren, enthalten ohne Zweifel die Worte von Cap. 4: Non separatim debetis seducere vos tanquam justificati; sed in unum convenientes inquirite, quod communiter dilectis conveniat et prosit. Aber eben diese Warnung vor lieblos hochmüthiger Separation der auf ihre Rechtfertigung pochenden und dabei vielleicht zu hyperpaulinischem Libertinismus neigenden Häretiker zeigt auch, wohin der Zug der Zeit in den heidenchristlichen Gemeinden gieng. In dem gemeinsamen Interesse der Ausscheidung und Bekämpfung der gnostischen Extreme fühlten sich Heiden- und Judenchristen mehr und mehr so wesentlich eins, dass ihr früherer Kampf allmählich zurücktrat und in Vergessenheit gerieth. Dieser Verschmelzungsprozess ward aber auch wesentlich durch eine andere Erscheinung befördert, von welcher ebenfalls der Barnabasbrief das sprechendste Zeugniss ist.

Während dieser Brief den paulinischen Antijudaismus in seiner höchsten Ausbildung zeigt, hat er dagegen den positiven paulinischen Lehrgehalt nur noch in so matter Abschwächung erhalten, dass hierin der alte Parteigegensatz sich faktisch bis zur Ununterscheidbarkeit verwischt hatte. Wohl finden sich so ziemlich noch alle paulinischen Stich-

worte, aber sie sind zu Formeln geworden, denen man nur zu deutlich anmerkt, dass der ursprüngliche Geist entwichen ist; daher fehlt der systematische Zusammenhang, fehlen die dogmatischen Vermittelungen und neben den alten Wendungen treten neue auf, die zu jenen gar nicht passen, und die alten werden in Verbindungen gebracht, zu denen sie nicht passen. Wohl spielt das Kreuz Christi noch die Hauptrolle und heisst der Tod Christi ein Opfertod für unsere Sünden, dessen Folge Sündenvergebung ist (Capp. 5. 7. 8), aber diess Opfer wird weder auf die Gerechtigkeit, noch auf die Liebe Gottes, noch auf die Liebe Christi bezogen, sodass eigentlich vom paulinischen stellvertretenden Sühnopfer nichts bleibt; dagegen überträgt er, wie der Hebräerbrief, auf Christi Tod die Symbolik der Besprengung zur Reinigung von Sünden (Cap. 8). Das Wichtigste aber am Tod Christi ist ihm ersichtlich diess, dass er das Mittel war zur Auferstehung und Erhöhung Christi und damit zur Vergewisserung unserer eigenen Auferstehung, also zur Bestätigung der schon den Alten gegebenen Verheissungen des messianischen Lebens (Cap. 5). Dadurch — also nicht eigentlich durch seinen Tod, sondern durch seine Auferstehung — hat er den Tod nichtig gemacht (ἵνα καταργήσῃ τὸν θάνατον καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν δείξῃ Cap. 5), darin besteht die belebende Kraft seines Todes (ζωοποιῆσαι Cap. 7), dass die durch denselben uns gezeigte und bestätigte Verheissung unserer Auferstehung für uns ein belebendes, d. h. tröstendes und ermuthigendes Wort ist (τῇ πίστει τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῷ λόγῳ ζωοποιούμενοι Cap. 6). — In der Christologie lehrt Barnabas mit der paulinischen Schule die Präexistenz Christi, Betheiligung bei der Schöpfung, Vermittelung der Offenbarung in den Propheten; aber die Menschwerdung ist ihm nicht mehr, wie dem Paulus und noch dem Hebräerbrief, der Eintritt in die Gleichheit mit den zu erlösenden menschlichen Brüdern, also Offenbarung des göttlichen Ebenbildes und menschlichen Urbildes zum Zwecke der Nachbildung in uns, sondern sie hat zum Zweck vielmehr Verhüllung der göttlichen Herrlichkeit, deren Anblick ohne diese Hülle uns unerträglich gewesen wäre, und zugleich Veranlassung für die Juden, das Mass der Sünde voll zu machen (Cap. 5).

Diess streift hart an Doketismus an*) und erinnert auch schon an die spätere kirchliche Vorstellung von der Ueberlistung des Teufels im Tode Christi, der durch die Hülle des Fleisches verführt worden sei, dem Gotte nachzustellen, an dem dann seine Macht sich gebrochen habe. Aber paulinisch ist diess Alles gar nicht. — Da das Objekt des Glaubens wesentlich in dem durch Christus uns gezeigten und verbürgten künftigen Leben besteht, so folgt daraus für den Begriff des Glaubens von selbst, dass er wesentlich mit der Hoffnung zusammenfällt; ähnlich wie im Hebräerbrief, aber insofern noch einseitiger, als dort das Zukünftige doch auch schon das unsichtbar Gegenwärtige, die himmlische Welt über der sichtbaren irdischen ist, mit welcher der Christusgläubige in unmittelbare Verbindung tritt. Hier aber ist diese alexandrinische Mystik ebenso wie die urpaulinische fallen gelassen, und so bleibt für den Glauben nur noch die feste Zuversicht auf Erfüllung der Verheissungen (*πίστις ἐπαγγελίας* Cap. 6), was mit Hoffnung geichbedeutend ist; daher werden diese beiden theils zu einem Begriff kombinirt (der Bund Jesu wird in unsere Herzen versiegelt *ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ* = mittelst der Hoffnung, die im Glauben an ihn, nemlich an seine Verheissung, beruht, Cap. 4), theils promiscue eins für's andere gebraucht (*οἱ ἐλπίζοντες εἰς αὐτὸν* — *Ἰησοῦν* — *ζήσονται εἰς αἰῶνα*, Cap. 8 und 11: *μακάριοι, οἳ, ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἐλπίσαντες, κατέβησαν εἰς τὸ ὕδωρ· καὶ ἀναβαίνομεν τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἔχοντες ἐν τῷ πνεύματι· ὃς ἂν ἀκούσῃ τούτων καὶ πιστεύσῃ, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα.* 12: *οὐ δύνανται σωθῆναι, ἐὰν μὴ ἐπ' αὐτῷ ἐλπίσωσιν· ἐλπισάτω πιστεύσας*). Der so gefasste

*) Von Polemik gegen Doketismus findet sich im ganzen Briefe nichts: „Die Erscheinung im Fleisch wird nicht in ihrer Realität, sondern in ihrer Nothwendigkeit begründet, als freiwillige Uebernahme einer dem Sohne Gottes fremdartigen Daseinsform" (Lipsius). Ganz anders ist diess in den Ignatiusbriefen, aber auch schon im I Timotheusbriefe, wo 2, 5 der *ἄνθρωπος* ebenso entschieden in antidoketischem Interesse betont wird, als unser Brief umgekehrt die Menschensohnschaft Jesu abspricht (Cap. 12: *ἴδε, Ἰησοῦς οὐχ ὁ υἱὸς ἀνθρώπου, ἀλλ' ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*). Diess setzt eine Zeit voraus, wo noch keine doketische Häresie die Unbefangenheit in der Apotheose Christi gestört haben kann.

Glaube kann natürlich nicht mehr, wie bei Paulus, die alleinige Heilsvermittelung bilden, muss also noch durch anderweitige christliche Tugenden ergänzt und unterstützt werden. So werden Cap. 2 als Gehülfen (*βοηθοί*) und Mitstreiter des Glaubens genannt *φόβος καὶ ὑπομονή, μακροθυμία καὶ ἐγκράτεια*; während bei Paulus diese Tugenden aus dem Glauben als natürlicher Quelle hervorgehen, treten sie ihm hier als Mitursachen des Heils zur Seite, ganz wie auch bei Jakobus zwischen Glauben und Werken ein *συνεργεῖν* stattfindet. Die auf ihre Rechtfertigung pochenden lieblos separatistischen Hyperpauliner werden (Cap. 4) erinnert, dass Gott ohne Ansehen der Person einen Jeden nach seinen Werken richten werde. Daher müssen wir Acht geben, dass wir nicht auf unsere Berufung (*κλητοί* im paulinischen Sinn) uns träge verlassend in Sündenschlaf verfallen und dadurch dem Argen Anlass geben, über uns Macht zu gewinnen und uns vom Reiche Gottes auszustossen. Wir müssen geistlich, ein vollkommener Tempel Gottes dadurch werden, dass wir die Furcht Gottes ausüben und uns anstrengen, seine Gebote zu halten. Ein ganzes Leben des Glaubens nützt nichts, wenn man nicht in dieser argen Zeit in einer den Gotteskindern würdigen Weise Widerstand leistet, dass der Schwarze (Teufel) sich nicht einschleiche. Erst mit dem Anbruch des künftigen Gottesreiches wird unsere Vollendung als Erben des Bundes Christi eintreten (Cap. 6 cf. 2).

Dass diess Betonen der christlichen Sittlichkeit, diess Hervorheben der steten Relativität unseres Heilslebens, diess Hinweisen auf das immer erst noch zu erstrebende Ziel der Vollkommenheit an und für sich schon unpaulinisch wäre, kann man nicht sagen. Paulus selbst kannte ja diesen ethischen Gesichtspunkt recht wohl und schärft ihn gelegentlich nicht minder bestimmt ein (s. oben S. 234 f.). Aber während bei Paulus das sittliche Streben und Ringen nach dem Vollkommenen nur die natürliche Folge und Entwickelung des schon vorhandenen neuen Lebens, das Wandeln nach dem Geist die Bethätigung des Geistlichseins ist, so erscheint hier umgekehrt das „Geistlichwerden“ als das erst zu erstrebende Ziel unserer selbstthätigen Anstrengung im Halten der Gebote Gottes. Bei Paulus ist ebenfalls die definitive Heilserlangung

und Erbschaft des Reiches Gottes bedingt durch unsere sittliche Treue, aber diese ihrerseits ist doch nur möglich auf Grund der feststehenden Basis unserer im Glauben empfangenen Rechtfertigung; bei Barnabas wird der Glaube, schon gerechtfertigt zu sein, nicht undeutlich als selbstische Ueberhebung und Wahn getadelt (Cap. 4: *ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι*). Will nun etwa damit der Verfasser gegen die paulinische Glaubenslehre in der Weise eines Jakobus polemisiren? Sicher nicht. Auch er schlägt doch auch wieder echt paulinische Saiten an, wenn er sagt, dass dem Abraham der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet und er dadurch zum Vater der gläubigen Heiden geworden sei (Cap. 13); dass durch Christi Erscheinen unsere schon dem Tode verfallenen und der Ungerechtigkeit des Irrthums überlieferten Herzen von der Finsterniss losgekauft und der Bund durch's Wort unter uns aufgerichtet worden sei (Cap. 14), dass unsere Herzen durch die Vergebung der Sünden gereinigt, geheiligt, erneuert werden, von Grund aus neugeschaffen, eine Wohnstätte Gottes (Capp. 8, 5. 6. 16), dass das neue Gesetz Christi ohne zwingendes Joch und sein wahres Opfer das des Herzens sei (Cap. 2). Alle diese Wendungen beweisen jedenfalls soviel, dass der Verfasser gut paulinisch sein will. Aber dass er es gleichwohl nicht ist, lässt sich nicht verkennen, wenn wir den Sinn, den er mit diesen Wendungen verbindet, näher besehen. Diess Neuwerden (Cap. 16) beruht nur darauf, dass wir Vergebung der Sünden erlangt und unsere Hoffnung auf den Namen Christi gesetzt haben, nicht aber darauf, dass wir der Sünde abgestorben und des neuen Lebens Christi, des Kindschaftsgeistes theilhaftig geworden wären; auch das „Einwohnen Gottes in uns" bezieht der Verfasser selbst ausdrücklich nur auf die Mittheilung des Wortes des Glaubens, der Berufung der Verheissung, der Weisheit der Gesetze und der Gebote der Lehre; also Offenbarung reinerer sittlicher Gesetze und höherer Verheissungen, wodurch wir zu Busse und Heiligungsstreben getrieben werden, das ist die Einwohnung Gottes — eine moralische Wendung der paulinischen Glaubensmystik. „Die im paulinischen Glaubensbegriff in der Einheit des religiösen Selbstbewusstseins zusammengehaltenen Momente, das theoretische Fürwahrhalten und das praktische Handeln,

treten wieder auseinander, daher mit dem stärkeren Hervorheben der Werke auch auf das Wort der Lehre ein gesteigertes Gewicht fällt*)."

Der positive Grundbegriff aber, unter welchem man auf diesem Standpunkt das Christenthum verstand, ist der**) des „neuen Gesetzes" (Cap. 2). Dieser Begriff, in welchem das ideale Geistesgesetz des Paulus eine kirchlich realistische Wendung erfahren hat, wie sie für die Ordnung der christlichen Sitte in den Gemeinden erforderlich war, wurde das Losungswort der aus den Gegensätzen und Kämpfen des Urchristenthums sich zur festen Einheit und geordneten Organisation herausbildenden allgemeinen Kirche.

---

*) Lipsius, a. a. O., S. 369.
**) Ritschl, a. a. O., S. 295.

Drittes Capitel.

Der Paulinismus im Uebergang zum Katholicismus.

(I Brief des Clemens an die Korinther, I Brief Petri, Brief an die Epheser.)

Hatte der Paulinismus schon durch seine Verbindung mit dem Alexandrinismus seine ursprüngliche Eigenthümlichkeit zu Gunsten einer dem kirchlichen Gemeinbewusstsein mehr zusagenden Lehrform verloren, so nahm nun vollends die weitere Entwickelung der Kirche mehr und mehr den Gang, dass mit dem Wegfall des Gegensatzes, durch welchen das paulinische Evangelium wesentlich antithetisch bestimmt worden war, auch die paulinischen Grundgedanken kein richtiges Verständniss mehr fanden, und daher inmitten der heidenchristlichen Gemeinden auf gut paulinischem Boden doch den paulinischen Begriffen ein fremder Sinn unbewusst und unwillkürlich untergeschoben wurde. Es trat das Bedürfniss, das christliche Prinzip im Unterschied und Gegensatz zum Judenthum und einem mit diesem verwachsenen Judenchristenthum antithetisch zu fixiren, im selben Masse zurück, in welchem die heidenchristlichen Gemeinden sich ihres eigenthümlichen Lebens und selbständigen Bestandes sicher bewusst und von judaistischen Zumuthungen nicht ernstlich mehr behelligt wurden. Zugleich aber machte sich das andere Be-

dürfniss immer mehr geltend, für das komplicirter und bewegter werdende Gemeindeleben neue Normen des sittlichen Lebens, namentlich des christlichen Gemeindelebens aufzustellen und mit irgend einer Autorität zu bekleiden. Nun hatte man aber gerade für diese Seite des Heilslebens in den paulinischen Briefen selbst nur wenigen Anhalt, wogegen in der theokratischen Ordnung der israelitischen Volksgemeinde ein natürliches Vorbild für die christliche Gemeindeordnung gegeben zu sein schien. Was war da natürlicher, als dass man an jene alttestamentlichen Typen sich hielt? Von einer Restitution des mosaischen Gesetzes im Sinn der Judaisten des Galaterbriefes blieb man dabei weit entfernt; man war und blieb sich des neuen Bodens, auf dem man als Christengemeinde stand, und für den das alte Gesetz ein aufgehobenes war, ganz wohl bewusst; aber innerhalb dieses neuen Bodens und gedrängt durch seine eigenen praktischen Bedürfnisse suchte man nun nach einem neuen Gesetz als einer normirenden Autorität nicht sowohl für die religiösen Gewissen der Einzelnen, als vielmehr für das praktische Gemeindeleben als Ganzes; und naturgemäss knüpfte man nun diess neue Gesetz an das alte an und setzte es zu diesem in irgendwelche Beziehung der Analogie und Antitypie. Dass man dann aber auch bald dahin kam, das Christenthum überhaupt vorwiegend unter dem Gesichtspunkt des „neuen Gesetzes" aufzufassen, erklärt sich um so leichter, da dieser Begriff, wie er durch die praktischen Bedürfnisse des Gemeindelebens im Allgemeinen nahegelegt war, so auch insbesondere eine höhere dogmatische Einheit über dem Gegensatz von Paulinismus und Judaismus darzustellen schien und sich dadurch als eine Art von Konsensusformel für Herstellung der allgemein-kirchlichen Union empfahl.

In diese Phase der Entwickelung des Paulinismus versetzt uns sehr anschaulich der

I Brief des Clemens an die Korinther.

Er ist desswegen ein höchst wichtiges Dokument für die Entwickelungsgeschichte des Paulinismus, weil er zeigt, wie

das paulinische Heidenchristenthum wesentlich von sich aus, durch seine eigene Entwickelung unter dem bestimmenden Einfluss der kirchlichen Gesammtlage, ohne direkte (sei es polemische, sei es konziliatorische) Rücksichtnahme auf ein gegenüberstehendes Judenchristenthum, vom echtpaulinischen Ideenkreis sich entfernte und zu der allgemeinkirchlichen Lehrweise sich fortbildete, in welcher die praktisch werthvollen Errungenschaften des Paulinismus ohne seine dogmatischen Spitzen und Eigenthümlichkeiten erhalten und mit der das Zeitalter beherrschenden Denkweise des Hellenismus verwoben wurden. Dieser eigenthümliche Charakter*) des Briefes macht die so sehr verschiedenartige Auffassung, die er mehr als andere urchristliche Dokumente erfahren hat, sehr begreiflich. Unter diesen Auffassungen sind diejenigen als entschieden irrthümlich zu bezeichnen, welche in dem Brief eine Parteischrift finden wollen, sei es eine judenchristliche**), was mit dem klaren Augenschein in Widerspruch steht, sei es eine***) paulinische, welche zum Zweck der Vermittelung mit dem Judenchristenthum an dieses Konzessionen mache. In diesem Fall wäre ein dem wirklichen Thatbestand gerade entgegengesetztes Verfahren zu erwarten gewesen: die paulinischen Parteistichwörter und die Lobeserhebung des Apostel Paulus hätten vermieden oder in Hintergrund gestellt werden müssen, während die Grundideen des Paulinismus viel entschiedener in der Sache hätten gewahrt werden können. Und wie sollte überhaupt eine auf Versöhnung der Judenchristen berechnete Parteischrift dazu kommen, sich in die Form eines Briefes an die notorisch heidenchristliche Gemeinde zu Korinth zu kleiden? Nein, dieser Brief ist durchaus nichts anderes, als wofür er sich so schlicht und klar ausgibt: ein freundschaftliches Ermahnungsschreiben der

---

*) Vgl. hierzu und zum Folgenden: Hilgenfeld, Apost. Väter, S. 85 bis 91, Ritschl, Altkath. Kirche, S. 274—84, Lipsius, De Clementis Romani epistola etc. Leipz. 1855, Reuss, Hist. de la th. etc. II, S. 318—327, Weizsäcker's Apost. Zeitalter, S. 489 f. Mein Urchristenthum, S. 640 ff.

**) Köstlin, „Zur Geschichte des Urchristenthums“ in den Theol. Jahrb. 1850, S. 247 f.

***) Schwegler, Nachapost. Zeit, II, S. 125 f.

römischen Gemeinde von der Feder ihres Bischofs, aus dem Ende des 1. oder Anfang des 2. Jahrhunderts, gerichtet an die korinthische Gemeinde aus Anlass einer hier vorgekommenen und wohl nicht vereinzelten Störung der Ordnung und des Friedens in der Gemeinde durch demagogische Wühlereien unruhiger und ehrgeiziger Köpfe gegen die Autorität der ordentlichen Gemeindevorsteher, — eine Kalamität, die nicht nur das innere Gedeihen der korinthischen Gemeinde schwer gefährdete, sondern sogar über ihre Grenzen hinaus innere Ruhe und selbst äussern Frieden der Christengemeinden bedrohte, Grund also genug für die befreundete römische Gemeinde, ein ernstes brüderliches Wort drein zu reden.

Dieser praktische Anlass gibt nun auch dem ganzen Brief seinen überwiegend paränetischen Charakter, wogegen das Dogmatische nirgends für sich als Selbstzweck erscheint, sondern nur als eines der Motive der praktischen Paränese. Die Grundanschauung des Verfassers vom Christenthum ist nach der bezeichnenden Stelle 59, 3 die, dass Gott uns, seine aus allen Völkern erwählte Gemeinde, durch seinen geliebten Sohn Jesum Christum erzogen, geheiligt und zu Ehren gebracht habe; es ist also nicht sowohl Versöhnung des Schuldgefühls, noch Erlösung von der Gesetzesknechtschaft, als vielmehr Erziehung Solcher, die vorher in heidnischer Blindheit Gott entfremdet gewesen, zu einer geheiligten und ihrer Würde bewussten Gemeinde Gottes. Mittel dazu ist in erster Linie die Erleuchtung des unwissenden verfinsterten Sinnes der Heiden durch das Licht der wahren Gotteserkenntniss (36, 2. 59, 2. 4), sodann das sittliche Vorbild der alt- und neutestamentlichen Heiligen, obenan Jesu, ferner die sittlichen Mahnungen der Propheten und Psalmisten, endlich die Erhabenheit der göttlichen Verheissungen, insbesondere die trostvolle Hoffnung der Unsterblichkeit. Dass diese Auffassung des Christenthums von der Theologie des Paulus verschieden ist, leuchtet ein; aber gründlich verfehlt wäre es, diese Abweichungen aus judaistischen Neigungen oder Einflüssen erklären zu wollen, von welchen sich im ganzeu Brief keine Spur findet. Die christliche Denkweise des Verfassers hat sich vielmehr offenbar an paulinischen Briefen und am Hebräerbrief gebildet; er bekennt sich auf's nachdrücklichste

zum praktisch-religiösen Grundgedanken des Paulinismus, zum Universalismus der göttlichen Gnade als dem Grund alles Heils und Beweggrund aller Sittlichkeit. Aber dieser paulinische Grundgedanke tritt natürlich im Geiste des Heidenchristen unter eine andere Beleuchtung als im Geiste des Pharisäerschülers Paulus: für jenen steht die Gnade nicht mehr, wie für diesen, in dem schroffen Gegensatz zum Gesetz; er hat ja nie mit dem gesetzlichen Pharisäer des Gesetzes Fluch gefühlt und kann daher auch nicht dessen Sehnsucht nach Erlösung von der Gesetzesknechtschaft nachfühlen; ihm ist das Gesetz sogut wie das übrige Alte Testament ein positiv werthvolles Mittel des erziehenden Heilswillens Gottes, welches, mit christlicher Freiheit verstanden und angewendet, auch noch für das christliche Gottesvolk seine Geltung hat; für ihn ist daher auch Christi Tod nicht mehr ein Sühnemittel zur Loskaufung vom Gesetzesfluch, sondern ein Gnadenmittel zur Weckung der Busse für Alle; sein Interesse hängt nicht mehr an der einmaligen Versöhnung und prinzipiellen Rechtfertigung, sondern an der immer wiederkehrenden Vergebung der täglichen Sünden und Schwachheiten; der Glaube steht ihm nicht mehr im Gegensatz zu den Werken, sondern ist als fromme Gesinnung eins mit der Liebe und dem Gehorsam gegen den Willen Gottes, also mit heiligem Sinn und Wandel. Das ist nicht Abfall vom Paulinismus und nicht Entartung desselben, sondern die natürliche und durch die Zeitverhältnisse geforderte Fortbildung desselben in der vom Hebräerbrief eingeschlagenen Richtung des „Deuteropaulinismus“ oder paulinisirten Hellenismus *).

Die Christologie des Clemensbriefes schliesst sich genau an den Hebräerbrief an: Christus heisst Abglanz der Majestät Gottes, über die Engel soweit erhaben, wie der Sohn über den Dienern steht; er sitzt zur Rechten Gottes, der ihm

---

*) Vgl. Weizsäcker, a. a. O., S. 490: „Dieser Armuth der religiösen Anschauung steht doch gegenüber nicht bloss die Eigenartigkeit des Geistes überhaupt, sondern auch der wirkliche Fortschritt, die von der ersten Streitfrage befreite sittliche Macht des Glaubens. Wie das hier vorliegt, ist es nicht mehr das Gebilde des apostolischen Zeitalters, aber es ist die Frucht der Anfänge, welche von dort ausgehen.“

die Völker zum Erbe und die Erde zum Besitz gegeben hat (Cap. 36). Auch die Präexistenz Christi wird 16, 2 vorausgesetzt, sofern die Niedrigkeit des Kommens Christi auf Erden auf seine demüthige Gesinnung zurückgeführt wird, wie Phil. 2, 5 f. und II Kor. 8, 9. Verräth sich hierin das schon bei Paulus bemerkbare praktische Motiv der Präexistenzvorstellung (vgl. oben, S. 123 f.), so tritt nun noch das weitere, für die Kirche des 2. Jahrhunderts sehr wichtige Motiv hinzu, dass durch die Präexistenz Christi die Möglichkeit gegeben war, seine Offenbarung schon in dem von seinem Geist inspirirten Alten Testament zu finden (22, 1) und damit das letztere zur christlichen Offenbarungsautorität zu erheben, ohne sich doch seinem Buchstaben gefangen geben zu müssen; wir werden der gleichen Wahrnehmung noch öfter begegnen. Ob Clemens dem Hebräerbrief auch in der Apotheose Christi gefolgt sei, lässt sich aus 2, 1 nicht mit Sicherheit erschliessen; wohl aber theilt er mit jenem die beiden Hauptmomente seiner Christologie: dass Christus der Gesandte Gottes sei, von diesem ebenso abhängig, wie die Apostel von ihm abhängen (52, 1 f., vgl. Hebr. 3, 1), und dass er unser Hohepriester, Patron und Helfer sei. Das hohepriesterliche Geschäft Christi besteht theils darin, dass er unsere Gebetsopfer vermittelt und gottgefällig macht, theils darin, dass er sein Gott theures Blut um unserer Rettung willen vergossen hat, welches der ganzen Welt die Gnade der Busse darbot (7, 4: *διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπήνεγκεν*). Freilich wird hiermit dem Tode Christi nicht die paulinische Bedeutung einer stellvertretenden Sühne beigelegt, sondern sein Zweck ist unmittelbar der eines sittlichen Gnadenmittels, welches der ganzen Welt zum Beweggrund der Busse und Bekehrung dienen soll, gewissermassen das bekräftigende Siegel aller früheren Busspredigt im Alten Testament. Dazu mag verglichen werden die Seligpreisung derer, welche in Eintracht der Liebe Gottes Gebote thun, *εἰς τὸ ἀφεθῆναι ὑμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας* (Cap. 50); oder der Capp. 51. 52 ausgeführte Satz, dass Gott nichts von uns begehre, als dass man ihm die Sünden bekenne; besonders die eigenthümliche Stelle Cap. 56: Wir wollen für die Sünder bitten, dass ihnen

Fügsamkeit und Demuth geschenkt werde, dem Willen Gottes nachzugeben, οὕτως γὰρ ἔσται αὐτοῖς ἔγκαρπος καὶ τελεία ἡ πρὸς τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἁγίους μετ' οἰκτιρμῶν μνεία, d. h.: „so wird für sie fruchtbringend und vollgültig das mitleidsvolle Gedenken bei Gott und den Heiligen“, was nichts anderes bedeuten kann, als die Fürbitte der Gemeinde für die Sünder, welche an Gott und die Heiligen gerichtet Vergebung zu Stande bringt. Hieraus folgt, dass nach Clemens die Sündenvergebung eine Wirknng ernster Reue, des Sündenbekenntnisses, der einträchtigen Liebe und schliesslich des fürbittenden Gemeindegebetes ist; — dieselbe subjektiv-ethische Wendung der Versöhnungslehre, welche wir schon im Hebräerbrief fanden, und welche der kirchliche Deuteropaulinismus durchweg an die Stelle der objektiven, dogmatischen Sühnetheorie des Paulus gesetzt hat, worin er übrigens einen ganz gesunden Takt verrieth und auf die Autorität der evangelischen Ueberlieferung sich stützen konnte.

Wie sehr bei alledem Clemens mit der paulinischen Heilslehre, was ihren religiösen Kern betrifft, einverstanden ist, zeigen Stellen wie 32, 4: „Wir werden gerechtfertigt nicht durch uns selbst, noch durch unsere Weisheit oder Einsicht oder Frömmigkeit oder die Werke, welche wir in Heiligkeit des Herzens gethan, sondern durch den Glauben, durch welchen der allmächtige Gott Alle von Anfang gerechtfertigt hat.“ Der Grund des Heils liegt weniger in dem Erlösungswerk Christi, als in dem ewigen Heilswillen Gottes, der uns erwählt und bestimmt hat zu seinem Eigenthumsvolk, welches an den verheissenen Gütern Theil haben, aber auch dem sittlichen Wesen Gottes im Wirken des Guten ähnlich werden soll (Cap. 29. 33. 34). Dem entsprechend wird von den Christen eine fest und treu auf Gott gerichtete Gesinnung gefordert, welche mit dem Vertrauen auf die göttlichen Verheissungen den Gehorsam gegen seinen Willen, das Streben ihm wohlzugefallen und ähnlich zu werden einschliesst. Wir werden der verheissenen Güter dann theilhaftig werden, „wenn unser Sinn durch Glauben auf Gott hin festgerichtet ist (ἐὰν ἐστηριγμένη ᾖ ἡ διάνοια ἡμῶν διὰ πίστεως πρὸς τὸν θεόν), wenn wir dem ihm Wohlgefälligen

nachtrachten, seinen tadellosen Willen erfüllen und den Weg der Wahrheit verfolgen, von uns werfend alle Ungerechtigkeit und Unsittlichkeit" (Cap. 35). Der Glaube, durch welchen hier der Sinn auf Gott hin befestigt werden soll, kann in diesem Zusammenhang nichts anderes bedeuten als Vertrauen auf die Wahrheit der göttlichen Verheissungen, ein Vertrauen, welches den Willen anspornt und kräftigt, den göttlichen Geboten zu gehorchen. Ausdrücklich wird aber auch die *πεποίθησις* als Moment der *πίστις* und als Motiv des *δουλεύειν θεῷ* erwähnt in einem Zusammenhang, der von der Auferstehung handelt, wo also die zuversichtliche Hoffnung auf die Auferstehung gemeint ist (Cap. 26). Und gleich darauf wird diess Vertrauen auf den Gott, der nicht lügen kann in seinen Verheissungen, rundweg als *πίστις* bezeichnet und diese umschrieben mit *νοεῖν, ὅτι πάντα ἐγγὺς αὐτῷ ἐστιν* (Cap. 27). Wir haben insofern hier einen Begriff des Glaubens, welcher dem des Hebräerbriefes näher steht, als dem paulinischen, am unmittelbarsten aber mit dem des I Petrusbriefes übereinstimmt, sofern sein Schwergewicht nicht in der Richtung auf die historische Erlösung, sondern in der auf die zukünftige Heilsoffenbarung liegt. Und wie dort, so tritt auch hier zu dem Moment des Vertrauens das des Gehorsams hinzu, in welchem das Vertrauen sich thatsächlich bewährt. Der Glaube ist eben das Vertrauen auf die Erfüllung der göttlichen Verheissungen, die Demjenigen allein gelten, welcher die ihnen entsprechenden Gebote erfüllt, muss sich also auch im Gehorsam gegen diese Gebote bewähren. So bildet der Glaube keinen Gegensatz mehr zu den Werken, sondern ist selbst die Triebkraft zum Wirken des Werks der Gerechtigkeit (33, 8); so kann von Abraham gesagt werden, dass er gesegnet wurde um desswillen, dass er Gerechtigkeit und Wahrheit durch Glauben gethan habe (31, 2), und kann gefordert werden, dass die Christen sich durch Werke, nicht durch Worte, als gerecht erzeigen sollen, damit sie von Gott und nicht von sichselbst das Zeugniss des guten Thuns erlangen (30, 3. 7). Derartige praktisch sittliche Forderungen sind ja zwar auch dem Paulus keineswegs fremd, aber sie sind bei ihm etwas anders religiös begründet; die enge Ver-

bindung, welche nach Paulus zwischen der mystischen Gemeinschaft des Gläubigen mit Christus und dem sittlichen Leben nach dem Geist besteht, lässt sich bei Clemens nicht ebenso finden; das neue Leben des Christen beruht hier nicht auf seinem Theilhaben an Christi Tod und Auferstehung (Röm. 6), sondern auf der durch Christi Auferstehung verbürgten Hoffnung ewigen Lebens (42, 3). Indessen wird diese Hoffnung als „Zuversicht heiligen Geistes", somit als gottgewirkte Kraft der Begeisterung bezeichnet; nur von Gott wird die Kraft zu allem Guten verliehen, sowohl die Gnadengabe besonderer asketischer Leistungen, als auch die brüderliche Liebe (Capp. 38. 48. 50); und wie diese das von Gott in uns Gewirkte ist, so verbindet sie uns auch mit Gott, bedeckt die Menge der Sünden und bringt alle Erwählten zu derjenigen sittlichen Vollendung, in welcher sie Gott wahrhaft wohlgefallen (49, 5). — Erziehung zu einer des Gottesvolkes würdigen sittlichen Reinheit und Glaube an die allwaltende Vorsehung des alleinigen Gottes, an die Erwählung der Christen zum neuen Gottesvolk und an die gewisse Verheissung des ewigen Lebens (Capp. 35. 36. 59): das sind die Hauptstücke des schlichten und gesunden Christenthums des Clemens und der römischen Kirche zu Anfang des 2. Jahrhunderts.

Das Verhältniss der christlichen Gemeinde und ihrer Ordnungen zum alttestamentlichen Gottesvolk und Priesterthum ist ein weiterer Hauptpunkt für die Kenntniss des damaligen Paulinismus. Wenn Capp. 4. 31 von „unserm Vater Jakob, Abraham" die Rede ist, oder wenn Capp. 29. 30. 58 die Christen „das auserwählte Erbe, das Eigenthumsvolk Gottes" heissen, so ist diess nichts weniger als eine Konzession an das Judenchristenthum, vielmehr ist es Ausdruck jenes Bewusstseins, welches gerade das unverlierbare Erbe des Heidenchristenthums vom Paulinismus her geblieben ist: dass sie das wahre Gottesvolk, die rechten Kinder Abraham's seien, die Gott an die Stelle des fleischlichen Israel gesetzt habe (vgl. Römer 4, 11—16. Gal. 3). Wenn ferner unter den Geboten und Ordnungen Gottes, die der Christ beachten und befolgen soll, auch alttestamentliche angeführt werden (Capp. 13. 40 ff.) und wenn Stellen aus den Psalmen und Propheten

geradezu als Worte Christi selbst citirt werden (Capp. 16. 22), so liegt darin nichts weniger als die Anerkennung einer fortdauernden Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Christen, sondern es liegt dabei die doppelte Voraussetzung zu Grunde, dass Christus (sein Geist oder der Präexistente) auch schon in den Propheten geredet habe (vgl. I Petri 1, 11), und dann, dass die alttestamentlichen Ordnungen von typischer Bedeutung für das neue Bundesvolk seien. Mit diesem beidem aber wird nicht das Christenthum der bindenden Autorität des Alten Testaments im Sinne der Judaisten unterworfen, sondern das A. T. im Sinne des fortgeschrittensten Paulinismus in den Dienst des neuen Bundes gestellt, als das Christenthum vor Christo betrachtet. Im praktischen Resultat allerdings mag letzteres jenem ersteren theilweise nahekommen; aber der Ausgangspunkt, der ganze Standpunkt der Betrachtung ist ein wesentlich anderer, ja der diametral entgegengesetzte: dort judaistische Engherzigkeit, welche die national-theokratische Form des alten Bundes auch für den neuen zum bleibenden Gesetz machen, das Christenthum also zur blossen neuen Form des Judenthums herabsetzen wollte; hier das autonome christliche Bewusstsein, welches, frei von aller national-theokratischen Gebundenheit an's Judenthum, die Christen kraft des höheren Rechtes geistiger Succession als die wahren Erben der alttestamentlichen Bundesverheissungen betrachtet, eben damit aber auch das Alte Testament ganz in den Dienst des neuen, nicht national-jüdischen Bundesvolkes zu ziehen sich berechtigt weiss, kurz das Alte Testament nach allen seinen Theilen christianisirt.

Von diesem Gesichtspunkt haben wir alles das zu verstehen, was unser Brief über das Verwandtschaftsverhältniss der christlichen Gemeindeämter mit dem alttestamentlichen Priesterthum ausführt. Allerdings wird die Nothwendigkeit einer Ordnung der christlichen Gemeinde und der Unterwerfung der Einzelnen unter dieselbe motivirt mit dem Vorbild des alttestamentlichen Priesterthums, wo Jeder seine bestimmte, ihm von Gott zugewiesene Funktion zu versehen gehabt habe (Cap. 40). Und allerdings wird das Amt der christlichen Gemeindevorsteher mit demselben Namen bezeichnet wie das alttestamentliche Priesterthum, nemlich als

λειτουργία (Cap. 44). Allein eben dieser Begriff wird auch sonst in sehr allgemeinem Sinn von jeder von Gott übertragenen Funktion gebraucht, von der Thätigkeit der Patriarchen und Propheten (Capp. 8. 9), ja selbst von dem Wirken blosser Naturmächte im Dienste des göttlichen Willens, wie der Winde (Cap. 20). Und die Ordnung der christlichen Gemeinde hat nicht bloss an der alttestamentlichen Theokratie, sondern auch an der natürlichen und staatlichen (militärischen) Ordnung ihr Analogon und Vorbild (Capp. 20. 40). Sonach steht nach Clemens das christliche Gemeindeamt zur jüdischen Hierarchie nur in einem Analogieverhältniss, keineswegs ist sie deren Fortsetzung und Erneuerung. Sie hat ihren durchaus selbständigen Ursprung; die Apostel waren es, nach Clemens' Ansicht, welche auf ihren Missionsstationen die Erstbekehrten zu Bischöfen und Diakonen der künftigen Gläubigen einsetzten; sie entsprachen damit allerdings schon einer alten Weissagung (Jes. 60, 17), aber die Vollmacht dazu hatten sie nicht etwa aus dem alttestamentlichen Gesetz, sondern aus dem Auftrag Gottes durch Christum (Cap. 43: *οἱ ἐν Χριστῷ πιστευθέντες παρὰ θεοῦ ἔργον τοῦτο*). Und so ist denn auch dieses neue Gemeindeamt bei aller Analogie mit dem alttestamentlichen doch seiner Art nach ein anderes, christlich freieres. Es ist wohl zu beachten, dass unser Brief noch die Idee des allgemeinen Priesterthums, dieses Gegentheil der katholischen Hierarchie, kennt. Er fordert (Cap. 41), dass jeder christliche Bruder in seiner eigenen Ordnung Gott diene, *μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα*, schreibt sonach jedem einzelnen Christen eine *λειτουργία*, einen priesterlichen Charakter zu; er fordert (Cap. 38), dass zum Heil des Leibes Christi sich Jeder seinem Nächsten unterordne, *καθὼς καὶ ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ*. Diess stimmt noch ganz mit dem paulinischen Gedanken (I Kor. 12—14) überein: an sich stehen sich alle Glieder gleich (*πλησίον*), die Ueber- und Unterordnung der Einen und der Andern beruht nicht auf einem übernatürlichen Amtscharakter, sondern auf der Nothwendigkeit gesellschaftlicher Gliederung im Allgemeinen und specieller auf charismatischer Begabung der einzelnen Personen. Damit stimmt ganz, dass nach Cap. 44 die Gemeindevor-

steher damals noch mit Zustimmung der ganzen Gemeinde von namhaften Männern aus ihrer Mitte eingesetzt wurden (*κατασταθέντας ὑπ' ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης*). Endlich wird selbst die in Korinth vorgekommene Absetzung von Presbytern durch streitsüchtige Laien nicht so, wie wir diess später in den Ignatiusbriefen finden, als Auflehnung wider Gott und Christum, als Hochverrath wider die Kirche gebrandmarkt, sondern mehr nur als ein persönliches Unrecht gegen die also Behandelten, ja als Unbilligkeit und Undankbarkeit gegen wohlverdiente Gemeindediener getadelt (*λειτουργήσαντας ἀμέμπτως — οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβαλέσθαι τῆς λειτουργίας* ibid.).

Nach all' dem ist klar, dass wir hier von einem hierarchischen Amtscharakter nichts finden. Aber auch noch nicht die Unterscheidnng und Fixirung der spätern Aemter. Noch werden die Gemeindevorsteher promiscue *πρεσβύτεροι* (Capp. 44. 54. 57) und *ἐπίσκοποι* (Cap. 42), ihr Vorsteheramt *ἐπισκοπή* (44) genannt; ganz wie Act. 20, 17 u. 28, Tit. 1, 5 u. 7. Der monarchische Episkopat kann sich damals in Korinth noch kaum aus dem Presbyterkollegium herausgebildet haben, sonst müsste doch wohl die *στάσις* hauptsächlich gegen den Bischof, nicht, wie es wiederholt heisst, gegen die *πρεσβύτεροι* gerichtet gewesen sein.

Haben wir nun bisher in unserem Briefe einen Paulinismus gefunden, der, ohne absichtliche Konzessionen an eine judenchristliche Partei (auf welche nirgends auch nur mit einer Andeutung reflektirt wird) machen zu wollen, doch durch seine eigene kirchliche Entwickelung zu einer Mittelstellung zwischen (ursprünglichem) Paulinismus und Judenchristenthum gekommen war, so werden wir von hier aus auch schliesslich noch die ehrende Erwähnung des Apostels Petrus neben, ja vor dem Paulus zu würdigen haben (Cap. 5. vgl. 47: *ἀπόστολοι μεμαρτυρημένοι*). Auch hier verräth sich der Pauliner doch noch in der viel angelegentlicheren Lobeserhebung des Paulus gegenüber der kurzen Erwähnung des Petrus; wenn nun doch der letztere vorangestellt ist, so zeugt diess nur dafür, dass gegen Ende des ersten Jahrhunderts auch in den heidenchristlichen gut paulinischen Kreisen das Ansehen des Apostels Petrus ein festbegründetes geworden und

man sich das Verhältniss beider Hauptautoritäten nur als ein friedliches Nebeneinander denken konnte. Daraus nun aber den Schluss ziehen zu wollen*), dass diess eine richtige Erinnerung an die Verhältnisse der apostolischen Zeit, und sonach schon damals das wirkliche Verhältniss zwischen Paulus und Petrus ein durchaus friedliches gewesen sei, dazu ist man schon aus dem einfachen Grunde nicht berechtigt, weil genau mit demselben Recht dann auch das Weitere angenommen werden könnte, dass des Clemens Lehre von der Sündenvergebung, von Glauben und Werken eine richtige Erinnerung an das urpaulinische Evangelium sei und also auch Paulus nie in jenem Gegensatz zur Gerechtigkeit der Werke sich befunden habe, wie wir denselben doch in allen seinen Briefen finden. Vielmehr wird sich die Sache so verhalten: wie der dogmatische Gegensatz zwischen dem Evangelium des Paulus und dem „andern Evangelium" in der apostolischen Zeit sich reflektirt hatte in der Rivalität von Paulus und Petrus als Autoritäten der entgegengesetzten Parteirichtungen, so hatte die Abschwächung des dogmatischen Gegensatzes im Bewusstsein der Heidenchristen auch die Folge, dass die Erinnerung an die persönliche Rivalität der die beiden Richtungen repräsentirenden Autoritäten Paulus und Petrus erblasste; das hinzukommende Bedürfniss nach Zusammenfassung der gemässigten Elemente beider Richtungen zur gemeinsamen Abwehr extremer häretischer Erscheinungen trug vollends dazu bei, die Erinnerung an prinzipielle Gegensätze und Kämpfe der apostolischen Zeit als unliebsam und störend erscheinen zu lassen; so war die mehr und mehr aufkommende kirchliche Ueberzeugung von dem einträchtigen Verhältniss der urapostolischen Richtungen theils natürliches Produkt der veränderten dogmatischen Auffassung, theils ebenso natürliches Postulat des neuen kirchlichen Einheitsbedürfnisses.

*) Wie Ritschl, a. a. O., S. 279 thut.

Der erste Brief Petri.

Auch diesem Brief ergieng es ähnlich wie dem ebenbesprochenen Clemensbrief: er wurde von den Einen der paulinischen, von den Andern der judaistischen Richtung zugetheilt — das eine mit ebensoviel und ebensowenig Recht als das andere. Dass sein Verfasser der paulinischen Theologie zugethan war, ergibt sich zwar unzweifelhaft daraus, dass er sehr stark vom Römerbrief abhängig ist, auch mit dem Hebräer- und Epheserbrief vielfach sich nahe berührt und in wesentlichen Punkten die paulinische Terminologie sich aneignet. Aber die dogmatische Streittheologie des Urpaulinismus ist hier überwunden und an ihre Stelle ist ein von der gemeinsamen Grundlage der evangelischen Ueberlieferung getragenes mildes praktisches Christenthum getreten, wie es den heidenchristlichen Gemeinden unter den beginnenden Verfolgungen durch die römische Weltmacht verständlich und erbaulich war. Wie die Verfasser des Hebräer- und des Clemensbriefes, überträgt auch der des I Petrusbriefes alttestamentliche Begriffe und Ehrenprädikate auf die christliche Gemeinde: sie ist ihm das Volk Gottes, Volk des Eigenthums, heiliges Volk, auserwähltes Geschlecht, königliches Priesterthum, das Erbe (κλῆροι) Gottes (2, 9 f. 5, 3). Aber eine judaisirende Richtung lässt sich daraus so wenig erschliessen, dass vielmehr die Richtung unseres Verfassers geradezu eine antijudaistische genannt werden muss, denn weder sympathisirt er mit Israel als Nation, noch mit dem mosaischen Gesetz; die Juden sind ihm die Ungehorsamen, für welche der in Zion gelegte kostbare Eckstein zum „Stein des Anstosses und des Aergernisses“ wird, an dem sie „zu Fall kommen, wozu sie auch gesetzt sind“ (2, 7 f.). Das ist ganz der Standpunkt des späteren, fortgeschrittenen Paulinismus (vgl. Apostelgeschichte), der von der Sympathie des Apostels Paulus mit seinem Volk Israel (Röm. 9—11) weit abliegt. Und so sehr die Prädikate des Bundesvolkes auf die christliche Gemeinde übertragen werden, so wenig will doch der Verfasser unseres Briefes etwas wissen von einer fortdauernden Gültigkeit des Gesetzes, das er nicht einmal

erwähnt, auf das er nirgends seine sittlichen Ermahnungen zurückführt und an dessen Stelle ihm theils der Wille Gottes im Allgemeinen, theils die speciell christlichen Motive und Normen der Nachfolge Christi, der Dankbarkeit für die Erlösung und der Hoffnung auf die Verherrlichung mit Christo treten (4, 2. 2, 21—25. 1, 18 f. 13 f.). Verräth diess offenbar einen Verfasser, der dem antipaulinischen Judaismus, dem „Evangelium der Beschneidung“ sehr ferne steht, so fehlen auf der andern Seite ebenso auch wieder die specifisch paulinischen Stichworte, welche im dogmatischen Streit der Parteien zum Schibboleth geworden waren, wie namentlich jede Anspielung auf die „Rechtfertigung durch den Glauben“.

Aus diesem gleichmässigen Fehlen der beiderseitigen Parteistichworte und aus der Erwähnung des paulinischen Gehülfen Silvanus mit einem empfehlenden Zusatz (5, 12: *τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ, ὡς λογίζομαι*) neben dem Markus, dem traditionellen Gehülfen des Petrus (v. 13), hat man *) schliessen wollen, dass der Verfasser absichtlich eine vermittelnde konziliatorische Stellung zwischen den beiden Hauptrichtungen genommen habe, ja sogar dass er die Herbeiführung einer dogmatischen Vermittelung zum eigentlichen Hauptzweck seines Briefes gehabt habe. Allein in diesem Fall durfte er doch nicht bloss in einer so flüchtigen Andeutung am Schlusse des Briefes seinen Zweck verfolgen und im Uebrigen die Gegensätze bloss ignoriren, sondern es wäre zu erwarten, dass er die Einigung der beiden Theile der Kirche zum ausdrücklichen Gegenstand einer dogmatischen Besprechung gemacht hätte. Davon aber findet sich in unserem Briefe nichts **). Sondern sein Zweck ist unverkennbar die Er-

---

*) So Schwegler, Nachapost. Zeitalter, II, S. 22: „Unser Brief ist der Versuch eines Pauliners, die getrennten Richtungen der Petriner und Pauliner dadurch zu vermitteln, dass dem Petrus ein Rechtgläubigkeitszeugniss für seinen Mitapostel Paulus, eine etwas petrinisch gefärbte Darstellung des paulinischen Lehrbegriffes in den Mund gelegt wurde“ — eine völlige Verkennung des ganz undogmatischen, rein praktischen Zwecks unseres Briefes!

**) Die Worte 5, 12: *ἐπιμαρτυρῶν, ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ εἰς ἣν ἑστήκατε* können nicht als ein von Petrus dem Paulus aus-

mahnung zur Geduld und Beharrlichkeit unter einer schweren äussern Verfolgung und zu einem tadellosen Wandel, durch welchen die Christengemeinde jeden Anlass zu rechtmässiger Verfolgung vermeide. Es ist also hier, ebenso wie beim Clemensbrief, einfach ein praktisch-paränetischer Zweck, nicht irgend eine dogmatische Tendenz, der Anlass des Schreibens gewesen. Nur um so wichtiger aber ist dieser Brief als Zeugniss für das faktische Vorhandensein eines derartigen praktisch-kirchlichen Gemeinbewusstseins, in welchem der Paulinismus soviel von seiner gegensätzlichen Schärfe und Eigenthümlichkeit verloren hatte, dass die urapostolischen Streitfragen und Parteikämpfe seinem Horizont schon gänzlich entschwunden waren *). Diese Wandlung hatte sich unter dem Drang der Verhältnisse schon zu Anfang des zweiten Jahrhunderts vollzogen, denn es ist ohne Zweifel die Trajan'sche Verfolgung, welche die Situation der Leser des I Petrusbriefes bildet **).

An dem dogmatischen Standpunkt des Briefes ist wenig Eigenthümliches und eben dieser Mangel einer ausgeprägten Eigenthümlichkeit in dogmatischer Beziehung ist für den Charakter des Briefes bezeichnend. An der Person

---

gestelltes Rechtgläubigkeitszeugniss gefasst werden, sondern wollen verhüten, dass die Leser nicht durch die erlittene Verfolgung an der Wahrheit ihres Christenglaubens sich irre machen lassen.

*) Vgl. Reuss, Gesch. der heiligen Schriften, S. 139: „Die Epistel greift nicht in etwa vorhandene Lehrstreitigkeiten ein, und wenn man sagen darf, sie nehme eine vermittelnde Stellung zwischen den entzweiten christlichen Parteien ein, so geschieht diess nicht absichtlich und mit Worten, sondern nach Geist und Gesinnung.“ Aehnlich Köstlin, Johann. Lehrb., S. 480: „Dieser Brief kann mehr als ein anderer als eine Urkunde der Gestaltung angesehen werden, in welcher der Paulinismus dem Gesammtbewusstsein der Gemeinde jener Zeit am ehesten entsprach.“

**) Hierüber vgl. man die überzeugende Begründung von Schwegler, a. a. O., II, S. 14 ff. Ebenso Hilgenfeld und Holtzmann in der Einleitung z. N. T.; ferner Keim, Lipsius, Hausrath, Brückner, Schmiedel, Weizsäcker. — Aus der Zeit Domitian's, 92—96 p. C., datirt den Brief von Soden im Commentar z. N. T., III, S. 106. — Als gänzlich verfehlt ist der Versuch von Weiss zu bezeichnen, dem Petrusbrief einen vorpaulinischen Ursprung beizulegen, um ihn als Dokument des urchristlichen Standpunktes zu benutzen.

Christi wird 3, 18 die σάρξ als Sphäre des Getödtetwerdens und das πνεῦμα als die der Belebung in einer an Röm. 1, 3. 4 erinnernden Weise unterschieden; dass dieses πνεῦμα aber nicht das gewöhnlich menschliche, dass es vielmehr ein präexistentes Subjekt sei, lässt sich aus 1, 11 entnehmen, wo das πνεῦμα Χριστοῦ als das Offenbarungsprinzip in den alttestamentlichen Propheten erscheint; auch diess eine Bestätigung dafür, dass die höhere Christologie des Paulinismus ein Mittel wurde, um das alte Testament zu christianisiren, das Christenthum als die Wahrheit des alten Bundes, als das wahrhaft Alte zu dokumentiren (vgl. oben S. 412). Besonders entschieden betont wird aber die Auferweckung und Erhöhung Christi, sein Hingang in Himmel, sein Sein zur Rechten Gottes, seine Erhebung über die Engel, sein Empfang der δόξα, deren ἀποκάλυψις bevorsteht, ein Gegenstand der Hoffnung, die ihre Stütze hat im Glauben an die Erhöhung Christi; und eben darin liegt die Wichtigkeit der letzteren (1, 3. 7. 13. 3, 22. 4, 13. 11). Die Doxologie der letzten Stelle, nach welcher nicht bloss die δόξα, sondern auch τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων Christo zukommt, geht sogar noch über die paulinische Christologie hinaus, sofern diese in monotheistischem Interesse mit der Rückgabe der Herrschaft Christi an Gott schliesst (I Kor. 15, 28). Um so weniger werden wir berechtigt sein, die Worte 1, 20: προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου von bloss idealer Vorherbestimmung Christi ohne reale Präexistenz desselben zu verstehen und darin einen Beweis der älteren, vorpaulinischen Christologie unseres Verfassers zu suchen; es liegt zwar in προγιγνώσκειν an sich nur das „Vorherbestimmen", wobei das Objekt dieses idealen Aktes ebensowohl erst ein zukünftig als ein schon gegenwärtig (mit dem προγιγνώσκειν gleichzeitig) existirendes sein kann, da das προγιγνώσκειν sich nicht auf die Existenz, sondern auf ein bestimmtes Thun oder Leiden des Objektes als zukünftig eintreten sollendes bezieht; hier aber ist durch den Gegensatz: φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων gerade die Präexistenz des προεγνωσμένος näher gelegt, da φανεροῦσθαι am natürlichsten von einem solchen Subjekt ausgesagt wird, das vorher zwar schon war, aber noch im Verborgenen, und das eben durch sein Hervortreten

aus der Verborgenheit sich offenbarte. So bestätigt auch diese Stelle, was wir schon aus den obigen entnahmen: dass der Verfasser unseres Briefes die höhere paulinische Christologie theilte.

So sehr unser Verfasser mit Paulus einig ist in der Betonung der Heilskraft des Todes Christi, so hat er sich dieselbe doch anders als jener gedacht. Von einem stellvertretenden Sühnopfer zur Versöhnung unserer Schuld und zur Befreiung von der Sündenstrafe, von dem Zorn Gottes, von dem Gericht des Todes, von dem Fluch des Gesetzes finden wir hier nichts. Zwar scheinen jene paulinischen Gedanken wie von ferne noch hindurch zu klingen durch die paulinischen Worte, mit welchen der Verfasser dreimal vom Tode Christi redet, wenn er 3, 18 sagt: *Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθε, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων* und 2, 24: *ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον* und 1, 18, 19: *ἐλυτρώθητε τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ.* Allein sehen wir näher zu, so bezieht sich jede dieser Stellen doch nicht auf Versöhnung der Sündenschuld, sondern auf Wegschaffung des Sündenlebens, auf sittliche Besserung der Sünder. Nach 1, 18 sind wir durch Christi Blut losgekauft *ἐκ τῆς ματαίας ἀναστροφῆς πατροπαραδότου*: von der fesselnden Macht des von den Vätern her üblichen eiteln, dem Nichtigen und Vergänglichen gewidmeten Wandels, was an Tit. 2, 14 erinnert: *ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων*, die Befreiung vom gesetzlosen Wesen und die sittliche Reinigung ist hier Zweck des *λυτροῦν*, dagegen bei Paulus die Befreiung vom Gesetz und die Rechtfertigung durch den Glauben. Nach 3, 18 bezweckt das Leiden Christi um der Sünden willen, *ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ*, die Hinzuführung zu Gott (vgl. Röm. 5, 2 und Ephes. 2, 18: *προσαγωγή* und Hebr. 10, 19 ff.: *εἴσοδος τῶν ἁγίων — προσερχώμεθα*), die Aufhebung der vorherigen Getrenntheit von ihm, was allerdings ein allgemeinerer Begriff ist, in dem ebensowohl die Aufhebung der Sündenschuld als der Sündenmacht einbegriffen sein kann. Aber dass wir an die letztere mindestens überwiegend, wo nicht ausschliesslich, werden zu denken haben, ergibt sich aus der dritten der an-

geführten Stellen 2, 24 f. Wenn es hier von Christo heisst, dass er „unsere Sünden an seinem Leibe auf das Holz hintrug“ (ἀνήνεγκε — ἐπὶ τὸ ξύλον kann nur so übersetzt werden), so ist der Sinn offenbar der, dass er durch seinen Kreuzestod unsere Sünden hinfortnahm, wegschaffte, sodass sie nicht mehr unser Leben verunreinigen, was dann noch deutlicher mit dem Absichtssatz ausgedrückt ist: ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν. Das Wegschaffen der Sünde durch seinen Kreuzestod ist also so gemeint, dass sein geduldiges Leiden zu unserem Besten (v. 21 ff.) uns Vorbild und Antrieb werde, in gleicher Selbstverleugnung der Sünde zu entsagen und der Gerechtigkeit zu leben. Besonders lehrreich ist die Vergleichung von I Petr. 4, 1 mit Röm. 6, 7: ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. Diesem Rechtssatz der pharisäischen Schule, mit welchem Paulus seine dogmatische Sühnetheorie begründete (vgl. oben S. 147), hat unser Verfasser die moralische Wendung gegeben: ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας, d. h. das Leiden am Fleisch bewirkt das Ablassen von der Sünde, indem es die Sündenlust entleidet. Die Erlösung besteht also eigentlich in der Aneignung der Gesinnung Jesu und Nachfolge auf seinem Leidenswege; sein Tod wirkt hierzu als erweckendes Vorbild und seine Auferstehung zeigt das Hoffnungsziel; beides gibt Antrieb und Kraft, vom Irrweg der Sünde umzukehren und zum Hirten und Bischof der Seelen sich hinzukehren.

Eigenthümlich ist unserm Brief die Ausdehnung des Erlösungswerks Christi auf die vorchristlich verstorbenen Todten: „Denn dazu wurde auch den Todten das Evangelium verkündigt, damit sie gerichtet zwar nach Menschenweise am Fleisch, lebend aber seien (werden) nach Gottesweise am Geist“ (4, 6). Ihr Gericht soll nur auf den leiblichen Tod beschränkt bleiben, nicht auch den Geist treffen, dieser vielmehr soll eben vermittelst der evangelischen Predigt, die er (in der Unterwelt, müssen wir hinzudenken) zu hören bekommt, des gottähnlichen Lebens (in unvergänglicher Herrlichkeit) theilhaftig werden. Die Stelle erinnert wieder lebhaft an Röm. 8, 10: τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι᾽ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην. Aber dieser, bei Paulus auf der Mystik seiner

Glaubens- und Geisteslehre beruhende, Satz bekommt nun wieder hier die populäre Wendung, dass die leiblich Todten doch im jenseitigen Zustand als abgeschiedene Geister noch des gottähnlichen oder ewigen Lebens theilhaftig werden sollen durch die Predigt des Evangeliums. Uebrigens scheint aus letzterem auch hervorzugehen, dass die eschatologische Hoffnung des Verfassers mehr in alexandrinischer Weise auf Fortleben des leiblosen Geistes, als in hebräischer Weise auf Leibesauferstehung gerichtet gewesen sei; wie er denn auch die Bezeichnung: *πνεύματα* für die Verstorbenen (3, 19) mit dem Hebräerbriefe gemein hat (Hebr. 12, 23). — Der Verfasser unseres Briefes deutet nun aber auch in der eigenthümlichen Stelle 3, 19 an, wie er sich die evangelische Predigt für die Todten vermittelt dachte: Christus selbst ist nach seiner Auferstehung im Geistesleben (*ζωοποιηθεὶς πνεύματι, ἐν ᾧ* —) hingegangen und hat den Geistern im Gefängniss (der Unterwelt) gepredigt, die einst ungehorsam gewesen waren, als die Langmuth Gottes in den Tagen Noah's zuwartete etc. Schwierig ist hierbei nur das Eine, dass diese Unterweltspredigt Christi nicht auf die Todten überhaupt bezogen wird, sondern nur auf die Sünder zu Noah's Zeit, die in der Sintfluth zu Grunde giengen; möglich, dass sie als das eklatanteste Exempel des *κριθῆναι κατ' ἀνθρώπους σαρκί* (4, 6) Repräsentanten der gestorbenen Sünderwelt überhaupt sein sollen. Sonst ist der Gedanke einfach und nur eine andere Wendung des 4, 6 kürzer Gesagten; auch ist *πορευθείς* v. 19 offenbar parallel dem *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν* v. 22, und wird also schon insofern, als Gegenstück zur Himmelfahrt, nicht wohl etwas anderes bezeichnen können als die „Höllenfahrt". Beide, Himmel- und Höllenfahrt, zusammen umfassen dann den Gesammtumkreis der erlösenden und beseligenden Wirksamkeit Christi, die eben damit als schlechthin allumfassende, wahrhaft universelle dargethan wird. So können wir in unserer Stelle die ausführende Paraphrase und Variation zu dem paulinischen Thema des Universalismus der evangelischen Botschaft und Weltherrschaft Christi sehen, insbesondere zu der Stelle Phil. 2, 9—11, auf welche auch die mit I Ptr. 3, 19 ff. verwandten Stellen Eph. 1, 20—22 und 4, 9 f. zurückzuführen sind.

Der Begriff des G l a u b e n s spielt auch in unserem Brief eine hervorragende Rolle; es ist der Glaube, durch welchen wir bewahrt werden zur Seligkeit, diese wird als Endziel des Glaubens davongetragen werden; Alles kommt daher für den Christen darauf an, dass er auch unter Anfechtungen im Glauben bewährt erfunden werde, dass er fest im Glauben widerstehe dem Widersacher, dem Teufel, der ihn zu verschlingen sucht (1, 5. 9. 7. 21. 5, 9). Allein der Glaubensbegriff dieses Briefes ist nicht der echtpaulinische, sondern der des Hebräer- und des Clemensbriefes; sein Gegenstand ist nicht Christus als der geschichtliche Erlöser von der Sünde, sondern Christus als der Verherrlichte, als welcher er jetzt noch unsichtbar ist, bald aber sich offenbaren wird, um dann erst unsere Rettung zu bringen. Weil diess Glaubensobjekt ein zunächst noch verborgenes ist, so ist auch hier, wie beim Hebräerbrief, der Glaube eine Zuversicht in Bezug auf den, den man jetzt nicht sieht (1, 8: *εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες, πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε* etc.); aber diese Zuversicht geht eben darauf, dass der jetzt Unsichtbare sich demnächst in Herrlichkeit offenbaren werde, und insofern ist auch hier, wie dort, der Glaube wesentlich H o f f n u n g; die auf das zukünftige Heil vertrauensvoll harrende Stimmung bildet nicht etwa nur die Folge, sondern das Wesen des Glaubens; daher kann hier das neue Leben, zu dem der Christ wiedergeboren wird, bezeichnet werden geradezu als *ἐλπὶς ζῶσα* 1, 3, als *ἡ ἐν ὑμῖν ἐλπίς* 3, 15; und die Ermahnung zur christlichen Treue kann sich zusammenfassen in der Mahnung: *τελείως ἐλπίσατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ* (1, 13). Nur insofern geht der Glaube noch über die Hoffnung hinaus, als er die Zukunftserwartung der letztern stützt auf die geschehene Auferweckung Christi und Erhöhung desselben zur himmlischen Herrlichkeit; auf Grund dieses Aktes Gottes als eines thatsächlichen Unterpfandes für das künftige Heil gewinnt der Gläubige ein V e r t r a u e n z u G o t t, welches zugleich Hoffnung ist im Blick auf Gott, dass er nemlich bei der Offenbarung der Herrlichkeit Christi auch die Christen zur Verherrlichung mit Christo und zur frohlockenden Freude führen werde (*ὑμᾶς τοὺς πιστεύοντας εἰς θεὸν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόντα αὐτῷ δόξαν,*

ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν 1, 21). Wohl redet auch Paulus von einem πιστεύειν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν (Röm. 4, 24) — auf welche Stelle die unsere wahrscheinlich Rücksicht nimmt; aber dort dient die Auferweckung Christi zum Stützpunkt des Glaubens an die in Christi Tod geoffenbarte Erlösungsgnade (ib. v. 25), welche das eigentliche Glaubensobjekt bei Paulus ist; hier dagegen ist die Auferweckung der Stützpunkt des Hoffens auf die erst bei der ἀποκάλυψις Ἰησοῦ uns zukommen sollende Gnade (ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει I. X. 1, 13); dort also liegt das Schwergewicht des Glaubens in der geschichtlich in Christo vollzogenen Erlösung, woraus die Hoffnung auf die künftige σωτηρία sich nur als weitere Konsequenz ergibt; hier dagegen liegt das Schwergewicht in der durch Gott erst zu vollziehenden σωτηρία, wozu die Auferstehung des historischen Christus sich nur als vorgängiges Unterpfand, sein Leiden nur als indirektes Mittel, als Vorbedingung und Durchgang für Christus selbst, wie für uns, verhält. Kurz also: Christus, der historische Erlöser, ist hier nicht Gegenstand des Glaubens, sondern nur Verursacher und Vorbild desselben (τοὺς δι᾽ αὐτοῦ πιστεύοντας εἰς θεόν), ganz wie er im Hebräerbrief der ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς τῆς πίστεως heisst (12, 2); und der Glaube ist nicht das in Christo ruhende Vertrauen auf das erschienene Heil und somit gegenwärtiger Heilsbesitz, sondern die durch Christum verursachte Zuversicht der Hoffnung auf ein bevorstehendes Heil. Ebendaher hat auch hier der Gehorsam eine andere Bedeutung als bei Paulus; während bei diesem der Glaube Gehorsam ist gegen die Gnadenökonomie, Unterwerfung unter den im Evangelium sich darbietenden Heilswillen Gottes, woraus der sittliche Gehorsam des Lebens in Erfüllung des Gesetzeswillens Gottes als Frucht erst erwächst, so ist hier, wie im Hebräer- und Clemensbrief, der Lebensgehorsam, die christliche Sittlichkeit ein Moment des Glaubens selbst; denn die Wahrhaftigkeit und Kraft des vertrauenden Hoffens erweist sich und bewährt sich nur in der entsprechenden sittlichen Willensrichtung, im Gehorsam des Thuns und Leidens. Insofern ist neben der

ἐλπίς die ὑπακοή das Charakteristische des Christenstandes; die Christen heissen 1, 14 τέκνα ὑπακοῆς, welche sich nicht gleichstellen ihrem früheren heidnischen Wandel in Unwissenheit und Sündenlust, sondern dem Rufe des heiligen Gottes entsprechend selbst auch in ihrem ganzen Wandel heilig zu werden suchen. Dieser Zusammenhang zeigt deutlich, dass unter ὑπακοή der Gehorsam gegen den göttlichen Willen, sofern er uns zur sittlichen Verähnlichung mit ihm selbst bestimmt hat, gemeint ist. Demgemäss ist auch 1, 22 die ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας, wodurch die Seelen zur lauteren Bruderliebe gereinigt werden, der Gehorsam gegen die göttliche Offenbarung vorzugsweise nach ihrer sittlichen Seite, wiefern sie von den Christen Verleugnung des selbstischen Wesens und aufrichtige Bruderliebe fordert. Zweifelhafter ist die Bedeutung von εἰς ὑπακοήν in 1, 2, wo dem Verfasser ohne Zweifel die Worte aus Röm. 1, 5 vorschwebten: εἰς ὑπακοὴν πίστεως, womit jedoch noch gar nicht gewiss ist, ob er sie auch in dem Sinn der Originalstelle verstanden und verwerthet habe; zwar scheint dafür die Verbindung von ὑπακοήν mit ῥαντισμὸν αἵματος Ι. Χ. zu sprechen, sofern dieser aus dem Hebräerbrief entnommene Begriff die sühnende, schuldtilgende Wirkung des Todes Christi enthält, welche den Gehorsam im Sinn von Glauben zur Voraussetzung hat; indessen, wenn wir uns des oben Gesagten erinnern, dass die Heilskraft des Todes Christi nach dem I Petrusbrief nicht sowohl in der sühnenden Schuldtilgung, als vielmehr in der sittlich reinigenden Motivationskraft bestehe, so erscheint es sehr wohl möglich, dass auch hier ὑπακοή im sittlichen Sinn zu verstehen sei, wozu auch das vorhergehende ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος am besten passt, welches seine Analogie und Erklärung in Röm. 15, 16 und I Kor. 6, 11 findet.

Das Gläubigwerden bezeichnet der Verfasser als ἀναγεννᾶσθαι, als Anfang eines neuen Lebens; aber er versteht diess, wie Jakobus in einer der unsern verwandten Stelle (vgl. 1, 23 mit Jak. 1, 18), von der sittlich erneuernden Wirkung des Wortes, das als sittliche Wahrheit Gehorsam fordert und als Verheissungswort die lebendige Hoffnung erweckt (v. 23: διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος

vgl. v. 22: ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας und v. 3: ἀναγεννήσας εἰς ἐλπίδα ζῶσαν). Diess ist doch nicht dasselbe mit jener paulinischen καινὴ κτίσις, wo ζῶ οὐκέτι ἐγὼ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός. Gleichwohl hat der Verfasser auch den Begriff des christlichen πνεῦμα von Paulus sich angeeignet: es bildet das Prinzip der Heiligung (ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος 1, 2), es ruht als Geist der Herrlichkeit Gottes auf den gelästerten Christen, sie innerlich durch seine Trostkraft unter allen äussern Leiden beseligend (4, 14), und insbesondere ist die evangelische Predigt vermittelt durch den vom Himmel gesandten heiligen Geist (1, 12) als das Prinzip der Erleuchtung, der höheren Erkenntniss. Sonach ist auch unserm Verfasser der heilige Geist das christliche Lebensprinzip nach allen Seiten, nach Erkenntniss, Gefühl und Willen; hierin ist er gut paulinisch. Uebrigens setzt er weder Wiedergeburt noch Geistesmittheilung mit der Taufe in Beziehung, was um so auffallender ist, als gerade diess ein Punkt war, in welchem der Paulinismus mit dem Judenchristenthum immer einverstanden gewesen war, daher er bei eigentlicher Tendenz dogmatischer Vermittelung wohl nicht übergangen worden wäre. Was 3, 21 von der Taufe gesagt wird, dass sie συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεὸν δι᾽ ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χοῦ sei, ist bei der Mehrdeutigkeit des Wortes nicht ganz klar; das Wahrscheinlichste, weil sprachlich zulässig und dem Sinn nach einfach, ist mir doch immer die Luther'sche Deutung von ἐπερώτημα = Gelöbniss, Vertrag (stipulatio), Bundschliessung, wobei der Sinn ist: in der Taufe findet nicht bloss Ablegung leiblichen Schmutzes statt, sondern ein gutes (aufrichtiges) Gewissen verpflichtet sich Gott gegenüber durch ein feierliches Gelübde, nicht mehr der Sünde, sondern der Gerechtigkeit, nicht mehr der Menschen Begierden, sondern dem Willen Gottes leben zu wollen (4, 2. 2, 24), eine Bundschliessung zwischen Gott und Mensch, die zu ihrer Vermittelung und Grundlage hat die Auferweckung Jesu Christi insofern, als diese Grundlage der Christenhoffnung auch das Motiv der christlichen Verpflichtung bildet. Es scheint, dass diese Beziehung der Taufe auf die Auferstehung Christi sich an Röm. 6, 4 ff. anlehnt, wo ebenfalls hierauf die Nothwendigkeit des neuen sittlichen Wandels der

Christen begründet wird; nur aber, dass diese praktische Konsequenz der Taufe bei Paulus vermittelt ist durch die Idee der mystischen Gemeinschaft des Getauften mit dem Geistesleben des auferstandenen Christus, bei unserem Verfasser jedoch durch die moralische Verpflichtung, die der Täufling mit Rücksicht auf die durch die Auferstehung Christi verpfändeten göttlichen Verheissungen eingeht. So wiederholt sich uns auch hier die Erscheinung, dass paulinische Gedanken und Redeweisen zwar aufgenommen, aber ihrem ursprünglichen mystischen Sinn ein moralischer untergeschoben wird.

Das sittliche Leben des Christen bildet den Gegensatz zu seinem vorigen Wandel, der ein eitler war, in Unwissenheit und fleischlichen Lüsten (1, 14. 18. 4, 2. 3). Es ist diese Zurückführung des Heidenthums auf „Unwissenheit" eine mildere Betrachtungsweise, die unser Verfasser mit dem spätern Paulinismus gemein hat (Eph. 4, 17. 18. Act. 17, 23. 30). Im Gegensatz also zu dieser seiner Vergangenheit soll der Christ für sein noch übriges Leben zur Norm seines Wandels den Willen Gottes, das Urbild der göttlichen Heiligkeit und das Vorbild Christi als des Hirten und Bischofs unserer Seelen machen (4, 2. 1, 15 f. 2, 21—25). Das positive, mosaische Gesetz ist nicht mit einem Wort genannt, weder als Norm, noch als Motiv der christlichen Sittlichkeit. Das letztere liegt vielmehr theils in der Erlösung durch Christum, theils im Hinblick auf das künftige Gericht Gottes, theils in der Rücksicht auf die Unbescholtenheit des christlichen Namens vor den Heiden (1, 17. 18. 3, 13—17. 4, 15—19). Der Ausblick auf das Gericht, in welchem kaum der Gerechte gerettet wird (5, 18), fordert einen Wandel in Furcht (1, 17. 3, 2. 15), in Nüchternheit und Wachsamkeit gegenüber dem stets Verderben drohenden Widersacher, dem Teufel (4, 7. 5, 8). Doch gibt andererseits auch Gott Gnade den Demüthigen und kräftigt zum glücklichen Vollbringen die, welche eine kurze Zeit die Leiden geduldet haben (5, 10. 5). Auch hier also sind die beiden Betrachtungsweisen für die christliche Sittlichkeit, die wir Phil. 2, 12 f. nebeneinander fanden, verbunden. Zur Erscheinung kommt die

christliche Sittlichkeit besonders in der lautern Liebe unter einander, in der Geduld des Leidens und im tadellosen Rechtthun nach aussen; das *ἀγαθοποιεῖν*, die *ἀγαθὴ ἀναστροφή* spielt in unserem Briefe eine grosse Rolle, doch nicht etwa als ein verdienstliches Mittel zur Seligkeit, sondern als Erweisung der christlichen Würde, wodurch die Unwissenheit der Heiden beschämt und Gott vor denselben verherrlicht wird (2, 12: *δοξάσωσι τὸν θεόν*). Insofern wird auch das Leiden um des Guten willen und das Segnen für Gelästertwerden geradezu als das Ziel der sittlichen Vollkommenheit bezeichnet, wozu die Christen berufen seien (2, 20 f. 3, 9), weil eben in dieser sittlichen Haltung Gott am meisten verherrlicht wird; eine Betrachtungsweise, die wir noch entschiedener im Epheserbrief finden (1, 4. 2, 10), und die zwar bei Paulus nicht so entschieden auftritt, aber doch keineswegs unpaulinisch ist. Dass aber unser Verfasser geradezu eine Rechtfertigung durch die Werke, ein Erwerben der Gerechtigkeit durch guten Wandel *), also direkt antipaulinisch in einem Kardinalpunkt lehre, ist unrichtig; sein Dringen auf guten Wandel und Rechtthun (nicht: gute Werke) geht einfach von dem praktischen Gesichtspunkt aus, der den Anlass des ganzen Briefes bildet, hat aber keine dogmatische Tendenz und widerspricht auch an sich der paulinischen Ethik durchaus nicht.

So sehen wir auf jedem Punkte eine Lehrweise, die paulinisch sein will, aber freilich es eben nur so ist, wie der Verfasser den Paulus verstanden hat. Er widerspricht nicht nur dem Paulus nirgends, sondern er acceptirt sogar dessen Wendungen (mit Ausnahme der zum Parteistichwort gewordenen Formel der Rechtfertigung durch den Glauben), aber in der Art, wie er sie verwendet, zeigt er, dass er in den eigenthümlichen Gedankengang des Apostels nur wenig eingedrungen ist, mit dessen Worten vielmehr einen allgemeineren und namentlich mehr moralischen als dogmatischen Sinn verbindet. Es ist ein popularisirter und eben damit abgeschwächter, verblasster Paulinismus, der als solcher allerdings keine Partei-

---

*) Wie Reuss, a. a. O., II, S. 298, auch Ritschl, a. a. O., S. 118, behaupten. Die Berufung des Letztern auf 2, 24: *τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν* und 3, 14: *διὰ δικαιοσύνην* ist offenbar unstichhaltig.

farbe mehr trug und ganz wohl auch unter dem Namen des Apostels laufen konnte, den damals schon die römische Kirche vor Paulus, aber im intimen Bunde mit diesem zu nennen liebte (vgl. I Clem. 5).

Der Brief an die Epheser.

Unter den Uebergangsformen des Paulinismus zum Katholicismus ist der Epheserbrief die entwickeltste und dogmatisch reifste. Der Verfasser, Jude von Geburt und wahrscheinlich der hellenistischen Diaspora Kleinasiens angehörig, aber als Christ auf dem fortgeschrittensten paulinischen Standpunkt stehend, wendet sich im Namen des Paulus an Heidenchristen, die nicht nur in Gefahr standen, in heidnische Unsitte zurückzufallen, sondern auch aus Ueberschätzung ihrer vermeintlichen höheren Weisheit Entzweiung in der Gemeinde anstifteten, vielleicht geradezu Losreissung vom judenchristlichen Theil der Gemeinde anstrebten (4, 17 ff. 5, 3 ff., insbesondere v. 6: *κενοῖς λόγοις, υἱοὺς τῆς ἀπειθείας* und 4, 14: *παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας, κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων, πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης*). Gegenüber diesem praktischen Libertinismus und dogmatischen Hyperpaulinismus, dessen Gnosis und Mystik ebenso den Boden der gesunden Sittlichkeit als den des historisch gegebenen Christenthums unter den Füssen verlor, erinnert der Verfasser zunächst im Allgemeinen daran, dass sie Christum nicht also — nemlich, wie die Gnostiker ihn jetzt praktisch und theoretisch sich zurechtmachen — gelernt haben, sofern sie ja doch von ihm gehört haben und in ihm unterrichtet worden seien so, wie er Wahrheit ist in dem (geschichtlichen) Jesus (4, 20. 21). Diess setzt voraus, dass bei den Lesern ähnliche häretische Ansichten vorhanden waren, wie die in den johanneischen Briefen bekämpften, nemlich abstrakte Scheidung zwischen dem transscendenten Christus und dem historischen

Jesus, wobei das Christenthum in eine metaphysische Abstraktion verflüchtigt und damit zugleich seines ethischen Gehaltes entleert wurde. Wenn auch der abstrakte Christus jener gnostisch-dualistischen Theorieen sich etwa mit heidnischem Libertinismus vertragen möchte, so doch mit nichten — sagt der Verfasser seinen heidenchristlichen Lesern — der Christus, welchen sie von Paulus gelernt haben, wie er nemlich geschichtliche Wahrheit in Jesus gewesen, und wie er darum auch von den Christen einen neuen Wandel in der Wahrheit fordert, — eine Beziehung der praktischen Wahrheit (Sittlichkeit) auf die dogmatisch-christologische, wie wir sie ähnlich auch in den johanneischen Briefen finden. Sodann aber ermahnt der Verfasser des Epheserbriefes besonders zum kirchlichen Friedenhalten (4, 3—16); um die Wichtigkeit der bei seinen Lesern gefährdeten Einheit der Gemeinde recht eindringlich hervorzuheben, stellt er dieselbe als den wesentlichen Inhalt des göttlichen Heilsplanes und als das Endziel des Erlösungswerkes Christi dar (1, 9 f. 2, 13 ff. 3, 3 ff.), leitet also den Universalismus schon mehr johanneisch direkt aus der absoluten Idee des Christenthums ab, während Paulus ihn noch durch dialektische Auseinandersetzungen über Gesetz und Verheissung mühsam dem Gesetzesstandpunkt der Judenchristen abringen musste.

Ueberhaupt aber ist die Frage über das Verhältniss der Juden und Heiden zu Christo hier in ein ganz anderes Stadium getreten. Handelte es sich für Paulus darum, die Gleichberechtigung der Heidenchristen gegenüber jüdischem Partikularismus zu erkämpfen, war also dort die Spitze aller betreffenden Auseinandersetzungen gegen die Exklusivität der Judenchristen gerichtet, so ist es jetzt die unkirchliche Selbstüberhebung und Lieblosigkeit der Heidenchristen, gegen die der Verfasser sich wendet, indem er ihnen die Grösse der göttlichen Gnadenwohlthat in's Gedächtniss ruft, der sie ihre Aufnahme in's Messiasreich zu verdanken haben. Selbstverständlich gestaltet sich unter diesem neuen Gesichtspunkt die ganze Behandlung der Sache anders. Musste vorher der auf das Gesetz gestützte nationale Partikularismus der Juden be-

kämpft werden, so wird jetzt zur Bekämpfung heidenchristlicher Selbstüberhebung und Separationsgelüste gerade die Prärogative des Judenthums als des Verheissungsvolkes hervorgehoben und den Heidenchristen zu Gemüthe geführt, dass sie, als die einst ferne gewesenen, ihr Herzugeführtsein zur Genossenschaft der Verheissungen und des Erbes Israels um so höher als eine unverdiente Gnadenwohlthat schätzen und um so dankbarer nun in dieser Einheit bestehen sollen. Von unpaulinischer Konzession an das Judenchristenthum kann hierbei keine Rede sein. Was am Judenthum das specifisch Jüdische und dem Christenthum Entgegenstehende war, das Gesetz, die Beschneidung, die Geburt von Abraham's Samen, das ist hier so gänzlich, wie bei Paulus selbst, abgethan als werthlos und nichtig (Eph. 2, 3. 11. 15); nur die Verheissungen Israels, also das Christliche des Bundesvolkes vor Christo, das ist als Prärogative den Heiden gegenüber betont. Aber eben das hat ja auch Paulus selbst wiederholt auf's entschiedenste gethan; auch er behauptet den Vorzug des Judenthums vor dem Heidenthum von dem Gesichtspunkt aus, dass jenem die Verheissungen gehören, deren Wahrheit unerschütterlich feststehe (Röm. 3, 1—3. 9, 4—6. 11, 18 f.). Diess zu übersehen wäre eben jener Hyperpaulinismus, wie ihn der Verfasser des Epheserbriefes an seinen heidenchristlichen Lesern zu rügen hat. Nicht also die dogmatische Anschauung über das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum ist eine andere als bei Paulus geworden, wohl aber die faktische Situation der Heidenchristen in der Gemeinde und damit der Gesichtspunkt der praktischen Behandlung der Frage. Nicht mehr, wie zur Zeit des Paulus, um die Möglichkeit des Heidenchristenthums handelt es sich jetzt, sondern um die Herbeiführung der vollen Einheit desselben mit dem Judenchristenthum, also um die Verwirklichung der allgemeinen Kirche; die Idee der Katholicität ist erstmals in unserm Brief zu dogmatischer Bestimmtheit und Alles beherrschender Bedeutung erhoben. Die dogmatische Anschauung des Epheserbriefes ruht ganz auf paulinischem Boden, aber sie ist über den alten Paulinismus hinausgeschritten in der Richtung auf die johanneische Theologie hin. Bezeichnend hierfür ist schon die äussere Ab-

hängigkeit unseres Briefes von dem Kolosserbrief*) und vom I Petribrief**); sowie die nahe Verwandtschaft in manchen Ideen und Wendungen mit den johanneischen Schriften***), mit welchen der Epheserbrief auch hinsichtlich der Zeit und des Ortes seiner Entstehung sehr nahe zusammengehören wird.

In echt paulinischer Weise bildet die Voraussetzung für die Allgemeinheit des Heiles die Allgemeinheit des natürlichen Sündenverderbens der ganzen Menschheit, ebensowohl der Juden wie der Heiden. Die Heidenchristen waren vor ihrer Bekehrung „todt durch die Uebertretungen und Sünden, in welchen sie wandelten", dabei zugleich unter der Herrschaft der teuflischen Mächte, die ihr Wesen treiben in

---

*) Diese Abbängigkeit hat nach De Wette's Vorgang neuerdings besonders schlagend Hönig in dem Aufs. der Z. f. w. Th. 1872, S. 63—87 nachgewiesen. Und zwar ergibt sich aus seiner Vergleichung einzelner Parallelen (S. 77—87) eine derartige Abhängigkeit, welche die Identität des Verfassers (sei es nun Paulus oder ein Anderer) sehr unwahrscheinlich macht; denn der autor ad Ephesios hat den Begriffen des Kolosserbriefes eine zwar geistvolle, aber vielfach gänzlich andersartige Wendung gegeben. Aber auch die Ansicht Holtzmann's, dass der autor ad Ephesios zugleich der Interpolator des Kolosserbriefes gewesen, scheitert an der näheren Vergleichung gerade derjenigen Parallelen, welche aus dem interpolirten Stücke des Kolosserbriefes, aus der Polemik gegen die Irrlehrer, entnommen sind, wie diess theils schon aus Hönig's Untersuchung sich ergibt, theils meine Darstellung im Folgenden noch des Weiteren zeigen wird.

**) Hierfür kann ich mich auf Weiss, Petrinisch. Lehrbegr., S. 434, berufen, der freilich aus diesem Verhältniss beider Briefe unter Voraussetzung der Echtheit des Epheserbriefes die vorpaulinische Abfassung des I Petrusbriefes folgert, während mir umgekehrt die nachpaulinische Abfassung dieses aus der paulinischen Schule hervorgegangenen Briefes feststeht und unter dieser Voraussetzung sein Verhältniss zum Epheserbrief ein weiterer Beweis für die späte Entstehung und Unechtheit dieses letztern ist. Bestätigt ist die Abhängigkeit des Eph. vom I Petribrief neuestens durch die Nachweisung von W. Brückner in der Preisschrift: „Die chronologische Reihenfolge der neutestamentl. Briefe", Haarlem 1890, S. 41—56.

***) Diese Verwandtschaft hat Köstlin im „johanneischen Lehrbegriff", S. 365—378 im Einzelnen nachgewiesen. Seine Darstellung des Lehrbegriffes des Epheserbriefes dürfte zum Besten gehören, was über denselben geschrieben worden ist.

der Luft und durch Geisteseinfluss in den Kindern des Ungehorsams auch jetzt noch wirksam sind und den Christen stets viel zu schaffen machen (2, 1. 2. 6, 12). Der Zustand der Heiden wird im Einzelnen näher theils als sittliche Verworfenheit und Lasterhaftigkeit, theils als religiöse Blindheit, Gottentfremdung, Unwissenheit und Herzensverstockung geschildert, was sich zusammenfasst in dem Begriff eines „Wandels in Eitelkeit (Leerheit, Nichtigkeit) des Sinnes“ (4, 17—19); eine Beurtheilungsweise, die zwischen der von Röm. 1 und der spätpaulinischen insofern die Mitte hält, als die sittliche Verurtheilung gemildert ist durch den Gesichtspunkt der „Unwissenheit“, wie auch I Petr. 1, 14 und Act. 17, 30. Unserm Briefe eigen ist ferner die Bezeichnung der Heiden als derer, die „ferne sind“ (*μακρὰν ὄντες* 2, 13), nemlich von der Theokratie und den darin niedergelegten Verheissungsbündnissen Israels und — sofern in diesem Volk der Verheissung, aus welchem Christus kommen sollte, auch der präexistente Christus schon eine gewisse Offenbarungsstätte hatte (vgl. I Petr. 1, 11 und Joh. 1, 11: *εἰς τὰ ἴδια*) — ebendamit auch ferne von Christus, ohne Beziehung und Verbindung mit ihm in seiner präexistenten Wirksamkeit (*χωρὶς Χριστοῦ*), also kurz: ohne Hoffnung und ohne Gott waren die Heiden in der Welt (v. 12). Auch hierin, so tief damit das Heidenthum gestellt ist, überwiegt doch der Gesichtspunkt der religiösen Unseligkeit über den der moralischen Verurtheilung; die Heiden erscheinen im Vergleich zu Israel als die Ferneren zwar, aber zugleich als die in ihrer Unseligkeit desto mehr Erlösungsbedürftigen — ein echt paulinischer Gesichtspunkt, dem wir besonders in den Lucas-Schriften allenthalben begegnen. Wenn die Juden also allerdings als das Bundesvolk der Verheissungsbündnisse einen unbestreitbaren Vorzug vor den Heiden besassen, so hindert diess doch den Verfasser unseres Briefes nicht, sie in sittlicher Beurtheilung mit den Heiden wesentlich gleichzustellen; auch sie sind *τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί* (2, 3), sie stehen vermöge ihres natürlich-sittlichen Zustandes, abgesehen von den auf Gnade beruhenden Verheissungen Gottes, zu Gott im selben Verhältniss, wie die Heiden, nemlich als Gegenstände seines Zornes, die nicht den geringsten Anspruch auf Bevorzugung erheben können —

eine Anschauungsweise, die genau mit Röm. 3, 9 zusammentrifft und der Form nach noch entschiedener jedem jüdisch-gesetzlichen Gerechtigkeitsdünkel widerspricht, als es Paulus selbst gethan hat, der noch sagte: *ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί* (Gal. 2, 15). Und wenn Paulus der jüdischen Beschneidung als dem gesetzlichen Bundeszeichen immerhin noch einen gewissen Vorzug vor heidnischer Unbeschnittenheit (freilich bloss bis zur Gesetzeserfüllung in Christo) zugesprochen hatte (Röm. 2, 25. 3, 1. 2) und der Kolosserbrief sie noch für bedeutsam genug hält, um sie als Typus auf die christliche Taufe zu betrachten (Kol. 2, 11 f.), so ist sie unserm Verfasser so gänzlich bedeutungslos geworden, dass er die „sogenannte" Beschneidung und Vorhaut deutlich genug nur als werthlose, ihm völlig gleichgültige und zu seiner Zeit schon interesselos gewordene Unterscheidungsmerkmale von ehedem gleichsam nur historisch erwähnt (2, 11). Uebrigens auch die alttestamentliche Prophetie kann er nicht unmittelbar als Offenbarung Christi vor seiner Erscheinung im Fleisch betrachtet haben, da er vom Geheimniss Christi sagt, dass es in früheren Zeitaltern den Menschen nicht so kundgethan worden sei, wie jetzt den christlichen Aposteln und Propheten (3, 5); wahrscheinlich nahm er auch, wie der Verfasser des I Petrusbriefes, an, dass der Geist Christi zwar in den Propheten vorauszeugte auf Christum hin, diese selbst aber noch nicht das volle Bewusstsein von dem Sinn ihrer Weissagungen hatten (1, 11 f.).

Das Uebergreifen des Christenthums über Judenthum und Heidenthum wird am prägnantesten in dem Gedanken ausgedrückt, dass die christliche Gemeinde als höhere Einheit jener beiden Gegensätze schon in dem vorweltlichen Heilsrathschluss vorausbestimmt gewesen sei. Diese Vorherbestimmung hat in der reichen göttlichen Liebe, seinem unbeschränkten Erbarmen und seinem unbedingten Wohlgefallen, kurz in seiner Gnade ihre alleinige letzte Ursache (*ἐν ἀγάπῃ προορίσας — κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ* 1, 5; *πλοῦτον τῆς χάριτος αὐτοῦ* 7; *κατά τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ* v. 9; *κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ* v. 11; *πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἣν ἠγάπη-*

σεν ἡμᾶς 2, 4; τῇ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι — οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον (v. 8). Vermittelt ist dieser Gnadenrathschluss von Anfang durch Christum, in welchem die Christen vor Grundlegung der Welt erwählt und durch welchen sie zur Gotteskindschaft vorausbestimmt worden sind (ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου 1, 4; προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ v. 5; ἣν (εὐδοκίαν) προέθετο ἐν αὐτῷ v. 9; ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες v. 11). Diess ist wohl nicht bloss in dem Sinne zu verstehen, dass es von Anfang an Gottes Absicht gewesen, sich des historischen Jesus Christus zum Werkzeug der Ausführung seines Rathschlusses in der erfüllten Zeit zu bedienen; diess könnte zwar durch διὰ I. X. v. 5 ausgedrückt sein, aber schwerlich durch ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου vv. 4. 9. 11. Hierin haben wir vielmehr ohne Zweifel den Gedanken zu finden, dass der präexistente Christus der vorweltliche Gegenstand der Liebe Gottes (ὁ ἠγαπημένος v. 6) in der Weise gewesen, dass in und mit ihm zugleich Alle, welche ihm als Glieder seines einstigen Leibes angehören sollten, von Anfang in den Liebeswillen Gottes mit aufgenommen waren; es spielt schon hier die unsern Brief durchziehende Idee herein, dass Christus von Anfang und ohne Ende der intelligible Ort für die Gesammtheit der Erwählten, der die ganze Gemeinde in sichselbst zur Einheit eines geistlichen Leibes zusammenschliessende und alle Glieder als belebende Seele mit seinem eigenen Wesen erfüllende ideale Repräsentant der Gemeinde, ihr Grund und Haupt zugleich sei (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν αὐτῷ 1, 10; τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου v. 23; ἐν ᾧ πᾶσα ἡ οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει 2, 21; κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, σωτὴρ τοῦ σώματος 5, 23). Mit dieser ewigen Erwählung der Gemeinde in Christo ist die paulinische Präexistenz Christi auf die in ihm beschlossene Gemeinde erweitert und damit die Idee dieser christologischen Vorstellung auf ihren bestimmtesten Ausdruck gebracht; war schon bei Paulus die Präexistenz der Person des Erlösers der dogmatische Ausdruck für die höhere Ansicht von der Erlösungsreligion, für die Ueberzeitlichkeit des Erlösungsprinzips, so tritt diess hier noch klarer zu Tage, indem der präexistente Christus als der

intelligible Ort, gleichsam als „Inbegriff“ der Gemeinde erscheint, was, in unsere Begriffssprache übersetzt, offenbar nichts anderes heisst als: er ist die hypostasirte Idee des Christenthums. Hatte Paulus das Uebergreifen des Christenthums über die vorangehenden niederen Religionsformen durch eine Philosophie der Religionsgeschichle begründet, indem er Christum als Erfüllung des Verheissungsbundes Gottes mit Abraham und weiter zurück als Gegenbild zu Adam, als zweiten Adam, als Anfänger und Repräsentanten der vollendeten Menschheit auffasste, so geht unser Verfasser noch weiter zurück auf den vorweltlichen Grund der Geschichte und findet in dem Weltplan des Schöpfers bereits die Momente vorgezeichnet, die dann in der geschichtlichen „Oekonomie der Zeitenerfüllung“, d. h. in der Anordnung des Ganges der Offenbarung durch die Zeiten herab zur Erscheinung gekommen sind (1, 9 f.). So ist denn insbesondere auch die Erwählung Israels zum *κλῆρος θεοῦ*, zum Eigenthumsvolk Gottes (*περιποίησις* v. 14) eine *ἐν Χριστῷ* geschehene (*ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν* — nemlich wir Judenchristen — *προορισθέντες* etc. v. 11; den Gegensatz bildet dann v. 13: *ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς* — Heidenchristen). Es geht diess wenigstens formell noch hinaus über den paulinischen Gedanken, dass die Verheissung an Abraham auf Christum als *τὸ σπέρμα αὐτοῦ* abgezielt habe; denn nach unserer Stelle ist die Erwählung des abrahamidischen Bundesvolkes von Anfang schon durch Christum vermittelt; er ist nicht bloss Endziel, sondern schon Mittler auch des alten Bundes, der ebendamit jedweder Selbständigkeit und Gegensätzlichkeit gegen das Christenthum entkleidet und zur blossen typischen Vorstufe desselben herabgesetzt wird. Natürlich sind dann die Juden in Beziehung auf Christum, auf welchem schon von Anfang ihre Hoffnung ruhte (*προηλπικότας ἐν τῷ Χῷ* v. 12), die *ἐγγὺς ὄντες* gegenüber den Heiden, den *μακρὰν οὖσιν*; aber sie sind diess eben nur in dem Sinne, in welchem auch Joh. 1, 11 Israel als *τὰ ἴδια* des erschienenen *λόγος* bezeichnet und Joh. 4, 22 gesagt wird: *ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστί.* Und eben diess ist von nun an die Stellung der christlichen Kirche zum Judenthum geblieben; sodass also die betreffenden Aussagen unseres Briefes in der That nur

von einem marcionitischen Gesichtspunkt aus als judaisirend angefochten werden könnten.

Aus dem Bisherigen ergibt sich bereits, dass die Christologie unseres Briefes keine andere ist als die der paulinischen Schule, und zwar der fortgeschrittenen. Die Präexistenz ist nicht nur vorausgesetzt 1, 4: *ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου*, 2, 12: *χωρὶς Χριστοῦ* und 5, 31 f., worüber unten mehr, sondern auch ausdrücklich ausgesprochen 4, 9 f., wo ganz in den Worten der johanneischen Christologie die Erscheinung Christi als ein „Herabsteigen" (aus der oberen Welt des Himmels) auf die untere Weltregion der Erde*) bezeichnet, und die Identität des Herabgestiegenen mit dem über alle Himmel Emporgestiegenen ganz analog wie in Joh. 3, 13 betont wird. Hier wie dort liegt der Beweisführung, welche eben die Deutung des Psalmwortes *ἀναβάς* etc. (v. 8) auf Christum motiviren will, die Voraussetzung zu Grunde, dass in den Himmel emporzusteigen nur einem solchen Subjekte möglich sei, welches, ansich schon dem Himmel angehörig, bloss episodisch denselben verlassen und auf die untere Weltregion sich herabbegeben habe; und diese Voraussetzung ist auf dem Standpunkt jenes alexandrinischen Dualismus der beiden Welten, wie er schon in dem spätern Paulinismus (Hebräer- und Kolosserbrief) auftritt und noch bestimmter der johanneischen Theologie zu Grunde liegt, einfach selbstverständlich. Der Zweck aber des Herabsteigens vom und Emporsteigens zum Himmel ist: *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα* vgl. 1, 23: *τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου.* Diese Worte setzen offenbar die gesteigerte Christologie des

---

*) Die Erklärung der Stelle von der Höllenfahrt scheint mir weder durch die Worte (besonders da *μέρη* als unecht zu betrachten ist), noch auch durch den Zusammenhang nahegelegt zu sein, in welchem es sich offenbar nur um die Identität des zum Himmel gefahrenen mit dem vom Himmel gekommenen, also um die Anwendung des citirten „*ἀναβάς*" auf den im Fleische erschienenen Logos-Christus handelt. Allerdings aber mag die spätere Hinzufügung von *μέρη* darauf hinweisen, dass die Stelle schon frühe von der „Höllenfahrt" verstanden worden ist. — Die Deutung des *κατέβη* auf die unsichtbare Gegenwart des verklärten Christus in seiner Gemeinde (von Soden) halte ich für unmöglich.

Kolosserbriefes voraus: denn sie lassen Christum als kosmisches Prinzip erscheinen, das die Welt beherrschend durchdringt, in dem sie also ihren Bestand hat (Kol. 1, 17: *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε*). Und zwar ist die Christologie unseres Briefes nicht nur keine niederere als die des Kolosserbriefes, sondern sie liegt über diesen hinaus in der Richtung auf Johannes hin. Während nemlich jenem noch alles Interesse darauf fällt, die erhabene Weltstellung Christi gegenüber einer unchristlichen Engelverehrung sicher zu stellen, so handelt es sich dem Epheserbrief vielmehr darum, den so über alles Irdische entrückten und zum kosmischen Prinzip erhobenen Christus wieder (natürlich unter feststehender Voraussetzung dieser seiner Erhabenheit) in möglichst enge Beziehung zur Gemeinde hereinzurücken. Nicht also eine andere Christologie hat unser Brief, wohl aber ein anderes christologisches Interesse, nemlich wesentlich schon dasselbe, wie es dann noch bestimmter in den johanneischen Briefen uns begegnet; wie diese nicht mehr die Absolutheit Christi gegenüber Ebioniten, sondern die Identität des überirdischen Christus mit dem irdischen Jesus gegenüber Doketen verfechten, so ist ganz ähnlich auch die Christologie des Epheserbriefes nicht sowohl auf die himmlische Erhabenheit Christi, als vielmehr auf die Zusammengehörigkeit des himmlischen Christus mit der irdischen Christusgemeinde, als seinem Leibe und Weibe, gerichtet. Dass er dabei geradezu auch eine dualistisch-doketische Trennung von Christus und Jesus in der Weise der johanneischen Irrlehrer bekämpft, haben wir oben schon aus 4, 20 vgl. mit 21 erschlossen. Auch die Betonung der Identität des *καταβάς* mit dem *ἀναβάς* (4, 10) mag hierher gezogen werden. Besonders auch 5, 31 f. gehört hierher; das alttestamentliche Wort, dass der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen werde und die zwei zu einem Fleische werden, wird in der allegorisirenden Weise der Geheimlehren (*τὸ μυστήριον τοῦτο*) auf das Verhältniss Christi zur Gemeinde gedeutet, offenbar in dem Sinne, dass auch der (präexistente) Christus seinen (himmlischen) Vater verlassen habe, um durch sein Eingehen in das Fleisch sich mit der Gemeinde zu verbinden; er ist also nicht jenseits geblieben oder bloss scheinbar in das Fleisch

eingegangen, sondern er ist wirklich zu einem und demselben Fleische mit der Gemeinde geworden (vgl. Hebr. 2, 14 und I Joh. 4, 2). — Von hier aus erklärt sich auch die neue Bedeutung, die dem Begriff des πλήρωμα im Epheserbrief gegeben wird. Dass dieser Begriff hier in ganz anderem Sinne als im Kolosserbrief gebraucht ist, scheint mir ausser Zweifel zu liegen *). Dort ist es ein dogmatischer Begriff, bezeichnet die Fülle der Gottheit, der göttlichen Heilskräfte, deren Einwohnung in Christo diesem seine Alles überragende Stellung in Welt und Gemeinde verleiht, hier ist es ein ethischer Begriff, dessen Sinn zwar im Einzelnen schwankt, nirgends aber der von Kol. 1, 19 und 2, 9 ist. Denn nach Ephes. 1, 22 f., welche Stelle auf Kol. 1, 18 f. offenbar Rücksicht nimmt, ist die Gemeinde als das σῶμα Christi zugleich τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου, d. h. die Erfüllung, Ergänzung dessen, der Alles in Allen erfüllt; es findet also zwischen beiden eine gewisse Wechselwirkung statt: Christus ist schon ansich zwar der die Welt erfüllende, aber wirklich wird er diess doch erst dadurch, dass er selbst seine Erfüllung und Ergänzung erhält durch die Gemeinde, Christus ist also das absolute Prinzip, aber doch nicht er für sich allein, sondern erst zusammen mit der Gemeinde, in welcher erst sein Begriff sich realisirt. Nun ist aber die Gemeinde nicht eine ein für allemal fertige Grösse, sondern ein Werdendes und Wachsendes, und so ist auch die Realität dessen, was Christus seiner Idee nach ewig ist, nicht eine absolut seiende, sondern zeitlich werdend. Der Anfang dieser Realisirung geschah durch seine Erhöhung, wodurch er in

---

*) Das Folgende durchgängig im Gegensatze zu der Auffassung Holtzmann's, welcher (a. a. O., S. 222—227) die Identität des Begriffes in beiden Briefen darthun will. Im Kolosserbrief ist die Provenienz des Begriffs aus gnostischem Ideenkreis unverkennbar; im Epheserbrief dagegen erhält er eine künstlichere katholisch-kirchliche Wendung, welche zwar allerdings dem gesteigerten kirchlichen Selbstbewusstsein entspricht und zum Ausdruck dient, aber aus diesem allein doch schwerlich zu erklären wäre, wie von Soden will. In dieser katholischen Verwerthung und Umbiegung von gnostisirenden Begriffen verhält sich der Epheserbrief zum Kolosserbrief genau analog dem Verhältniss der Briefe zum Evangelium Johannis.

den Stand gesetzt wurde, der Gemeinde, die zu ihrem Bestand und Wachsthum nöthigen Gaben und Aemter zu schenken, daher wird speciell seine Erhöhung über die Himmel auf den Zweck, das All zu erfüllen, bezogen (4, 10). Weiter aber hängt die volle Realisirung des *πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ* auch noch immer ab von dem fortschreitenden Wachsthum der Gemeinde zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniss; nur in dem Masse, als sie selber zu einem vollkommenen (ausgewachsenen und gereiften) Manne sich entwickelt, d. h. alle ihre Anlagen und Kräfte zu der vollen Kraft und Harmonie eines seiner Idee entsprechenden Organismus ausbildet, ist sie auch bis zu dem Masse reifer Entwickelung gelangt, wo sie wirklich das ist, was sie für Christum sein soll: *πλήρωμα Χριστοῦ*, wo sie wirklich dem Haupte zur vollen und adäquaten Ergänzung dient oder die Idee Christi als des idealen Weltprinzips in voller irdisch-sichtbarer Realität darstellt (4, 12 f.: *εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ*). Etwas anders ist der Sinn von *πλήρωμα τοῦ θεοῦ* 3, 19, das ebenso auf Kol. 2, 9 f. zu reflektiren scheint, wie 1, 23 auf Kol. 1, 19, sofern das *πλήρωμα τοῦ θεοῦ* anklingt an *πλήρωμα τῆς θεότητος* und das *πληρωθῆτε* an *ἐστε — πεπληρωμένοι*. Aber auch diessmal ist die Parallele nur eine äusserliche, der Gedanke ein völlig anderer; in der Kolosserstelle wird dogmatisch aus der Einwohnung der Gottesfülle in Christo die religiöse Vollkommenheit des Christenthums gefolgert, vermöge welcher es für die Christen keiner weiteren Nachhülfe zur religiösen Vervollkommnung mittelst asketischer und kultischer Ethelothreskie bedürfe; in der Epheserstelle hingegen ist das *πληροῦσθαι* nicht dogmatische Aussage, sondern ethische Aufgabe (*ἵνα πληρωθῆτε*) und das *πλήρωμα τοῦ θεοῦ* nicht christologische Realität, sondern ethisches Ideal (*εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ*), nemlich derjenige Zustand, wo die Fülle der göttlichen Lebenskräfte oder Gnadengaben durch die praktische Erkenntniss der Liebe Christi in das eigene Leben der Gemeinde übergegangen sein wird. Ist hierbei auch der grammatische Sinn von *πλήρωμα* (= die Fülle oder das Er-

füllt sein, pass.) ein anderer, als in den beiden vorigen Stellen, wo es auf Christum bezogen dessen Ergänzung oder Erfüllung (act.) bezeichnet, so ist doch der theologische Gedanke wesentlich derselbe, nemlich der, dass das christliche πλήρωμα nicht schon ein fertiges, eine christologische Realität, sondern ein im Werden und Wachsen der Gemeinde an und in Christo erst sich realisirendes sei. Ueberlegen wir nun, dass der Begriff πλήρωμα im Kolosserbrief in gleichmässigem, durch den Sprachgebrauch der bekämpften Gnosis völlig erklärlichem Sinn gebraucht ist, im Epheserbrief aber in einem andern, nicht ebenso klar motivirten, sondern unsicher schwankenden Sinne: so ist daraus mit grösster Wahrscheinlichkeit der Schluss zu ziehen, dass der Verfasser des Epheserbriefes das Wort vom Kolosserbrief aufgenommen, aber, da ihm dessen ursprünglicher Sinn nicht mehr geläufig oder nicht mehr bedeutsam genug war, es für seine Zwecke durchaus selbständig bald so, bald anders umgemodelt hat. — Verräth sich schon in diesem Verhältniss des Wortgebrauches die Abhängigkeit des Epheserbriefes, so kommt noch hinzu, dass auch die Differenz des Gedankens für eine reifere Entwickelung des theologischen Bewusstseins im Epheserbriefe spricht. Nicht mehr um Gewinnung und Feststellung der dogmatisch-christologischen Basis handelt es sich ihm, sondern bereits um die Verwerthung derselben in den praktischen Konsequenzen für das kirchliche Leben; dass Christus ansich nach seinem abstrakten Verhältniss zu Gott und zur Welt das πλήρωμα besitzt und ὁ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος ist, das steht ihm so gut wie dem Kolosserbrief fest; aber diese christologische Idee ist ihm so lange noch eine mangelhafte Abstraktion, als sie nicht ihre konkrete Erfüllung findet in dem πληροῦσθαι der Gemeinde als des reellen πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ. Genau ebenso sieht auch der johanneische Christus seine Verherrlichung erst darin vollendet, dass, gleichwie er sich schon eins weiss mit seinem Vater, so auch seine Gemeinde in ihm und dem Vater eins werde; erst in der geeinigten allgemeinen Kirche hat die in Christo erschienene δόξα, ἀγάπη, χάρις καὶ ἀλήθεια, kurz das πλήρωμα (Joh. 1, 16) seine volle Realität erhalten (Joh. 17, 21 ff.: ἵνα πάντες ἓν ὦσιν, καθὼς σὺ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοὶ, ἵνα καὶ αὐ-

τοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν· καὶ ἐγὼ τὴν δόξαν, ἣν δέδωκάς μοι, δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὦσιν ἕν, καθὼς ἡμεῖς ἕν ἐσμεν, ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὦσι τετελειωμένοι εἰς ἕν· ἵνα ἡ ἀγάπη, ἣν ἠγάπησάς με, ἐν αὐτοῖς ᾖ κἀγὼ ἐν αὐτοῖς· V. 13: ἵνα ἔχωσι τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν ἑαυτοῖς·). — Endlich hängt mit dem Bisherigen auch noch die weitere Eigenthümlichkeit zusammen, dass der Christus des Epheserbriefes mehr, als der altpaulinische, und ganz, wie der johanneische, als selbständig handelndes Subjekt des Erlösungswerkes und der Gemeindeleitung auftritt. Während überall bei Paulus und noch in den dem Epheserbrief unmittelbar vorliegenden Parallelstellen des Kolosserbriefes 1, 20 und 2, 14 Gott es ist, der durch Christum die Versöhnung veranstaltet, so ist es nach Ephes. 2, 14—17 Christus, der in sich selbst die Versöhnung des Entzweiten bewirkt und selber den gestifteten Frieden verkündigt; er ist nicht mehr das von Gott aufgestellte Sühnopfer, sondern erscheint — in der Weise des Hebräerbriefes — als der sichselbst zum wohlgefälligen Opfer darbringende Opferpriester (5, 2). Und während bei Paulus Gott selbst es ist, der in der Gemeinde die Gaben und Aemter vertheilt (I Kor. 12, 28), so ist diess nach Ephes. 4, 7—21 eine Thätigkeit des erhöhten Christus. Bedenken wir, dass eben nach unserm Brief Christus mit der Gemeinde so wesentlich zusammengehört, wie das Haupt mit dem es ergänzenden Leibe, so werden wir in der selbständigeren Stellung Christi den natürlichen Ausdruck des zur inneren Autonomie und äussern Unabhängigkeit erstarkten Selbstbewusstseins der Gemeinde erkennen. Weil aber die christliche Autonomie nur in der Abhängigkeit von Gott und nicht ausserhalb dieser denkbar ist, so dient der selbständigeren Stellung Christi zu Gott seine entschiedenere Unterordnung unter diesen zur nothwendigen Ergänzung; daher heisst Eph. 1, 17 Gott geradezu „der Gott unseres Herrn Jesu Christi", was nicht mehr und nicht weniger subordinatianisch ist, als das Wort des johanneischen Christus: „der Vater ist grösser denn ich"; jedenfalls aber kann hieraus kein Schluss auf eine niederere Christologie des Epheserbriefes gegenüber dem Kolosserbrief gezogen werden,

da ja in letzterem genau ebenso 2, 2 von ὁ θεὸς Χριστοῦ die Rede ist.

Wesentlich gleichen dogmatischen Grund wie die selbständigere Stellung Christi zu Gott hat auch die häufige Erwähnung des πνεῦμα, welches in unserem Briefe 13mal gegen 1mal (und das unsicher) im Kolosserbrief vorkommt. Der Grund für das Zurücktreten des πνεῦμα im Kolosserbriefe liegt augenscheinlich im Prädominiren der Person Christi als solcher gegenüber einer gnostischen Engel- und Aeonenlehre, zu welcher das πνεῦμα um so weniger einen scharfen Gegensatz bilden könnte, als es in diesen Kreisen selbst auch engelartig vorgestellt wurde. Der Grund aber für das stärkere Hervortreten des πνεῦμα im Epheserbriefe liegt in der grösseren Bedeutung und selbständigeren Stellung der Gemeinde, welche ebenso dem himmlischen Haupte Christo zur irdisch-reellen Ergänzung dient, wie der johanneische Christus in dem der Gemeinde geschickten Paraklet seinen irdischen Stellvertreter und Fortsetzer seines Werkes findet. Wie dort der erhöhte Christus der Gemeinde den Paraklet schickt, so vertheilt hier der zum Himmel aufgestiegene Christus seine Gaben an die Gemeinde, indem er ihr Apostel, Propheten und a. gibt (4, 7. 11). Und wenn bei Johannes der Paraklet zwar bestimmter von Christus noch unterschieden wird, als hier das πνεῦμα, so ist doch auch dort ein Ineinanderfliessen des Kommens des Paraklets mit dem Wiederkommen Christi in seiner Gemeinde wahrzunehmen; genau ebenso wird hier die evangelische Predigt theils auf die Offenbarungswirksamkeit des Geistes zurückgeführt, theils als Thätigkeit des (wieder)gekommenen Christus ausgesagt; denn 2, 17 sind die Worte: καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην nicht wohl anders als von der unsichtbaren Wiederkunft des erhöhten Christus im Geiste der evangelischen Wahrheit zu verstehen, da sie ja eine Folge des vorherbesprochenen Versöhnungswerkes bezeichnen und die verkündigte εἰρήνη das Ergebniss des friedestiftenden Todes war, also erst in dessen Folge verkündigt werden konnte, zumal gerade die Friedensverkündigung für die Heiden (τοῖς μακρὰν) unmöglich von dem irdischen Christus ausgesagt werden konnte, da sie ja faktisch erst mit der paulinischen Heidenpredigt begann. Hier-

von hat auch der paulinische Verfasser unseres Briefes ein sehr bestimmtes Bewusstsein; sonst würde er nicht seinen Paulus sagen lassen, dass *κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον* und würde nicht gerade des Paulus *σύνεσιν ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ*, sowie die ihm gegebene Gnade der Heidenpredigt so geflissentlich hervorheben (3, 3. 4. 8). Freilich wie zur Abschwächung dieses Vorzugs Pauli wird dann sofort hinzugefügt, dass das Mysterium von der Bestimmung des Heils auch für die Heiden „den heiligen Aposteln und Propheten" überhaupt vom Offenbarungsgeist mitgetheilt worden sei; hat in der Hervorhebung des Paulus die historische Erinnerung des wirklichen Sachverhaltes sich geltend gemacht, so verräth sich in dieser kollegialischen Zusammenstellung „der heiligen Apostel" als eines in der Heidenfrage ganz einträchtigen Kollegiums der katholische Deuteropaulinismus unzweideutig. Dass aber den Aposteln auch „die (christlichen)*) Propheten" zur Seite gestellt sind, ist eine für unsern Brief besonders bezeichnende Eigenthümlichkeit. Die Propheten sind ja eben die specifischen Träger und Organe des Offenbarungsgeistes; indem sie nun hier nicht etwa bloss eine auf zufälliger charismatischer Ausstattung ruhende vorübergehende Stellung unter andern Gemeindeämtern einnehmen, sondern mit den Aposteln zusammen den festen Grundstein der Gemeinde bilden, so liegt darin die Voraussetzung versteckt, dass der in den Propheten wirksame Offenbarungsgeist ein ebenso selbständiges Wahrheitsprinzip für die Gemeinde ist**), wie der irdische Christus es für die Apostel, seine unmittelbaren Jünger, gewesen war. Diess aber ist wesentlich schon der Gedanke von Joh. 16, 12 ff. Dass es hingegen nicht mehr ganz paulinisch ist, mag eine einfache Vergleichung von Ephes. 2, 20 mit I Kor. 3, 11 lehren; hier ist als Grund der Gemeinde Jesus Christus einzig

*) Dass christliche und nicht alttestamentliche Propheten gemeint sind, hätte angesichts 3, 5: *ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγ. ἀπ. καὶ προφήταις* nie bezweifelt werden sollen; aber auch mit den Aposteln sie für identisch zu erklären (Hofmann), ist nach 4, 11: *τοὺς μὲν ἀποστόλους τοὺς δὲ προφήτας ἔδωκεν* unzulässig.

**) cf. Köstlin, a. a. O., S. 373.

und allein genannt; dort Apostel und Propheten mit Christo als dem zusammenhaltenden Eckstein; und noch später ist Pfeiler und Grundlage der Wahrheit einfach die Kirche (I Tim. 3, 15). So zeigt sich schon in diesem einen Punkte der Epheserbrief als die Uebergangsstufe vom Paulinismus zum Katholicismus. Und eben dieses Erstarken des kirchlichen Selbstbewusstseins ist es, was in der Gleichstellung der kirchlichen Propheten mit den Aposteln, in der Betonung des selbständigen *πνεῦμα ἀποκαλύψεως* und in der Idee einer Ergänzung Christi durch die Gemeinde als sein *πλήρωμα* zum völlig einstimmigen Ausdruck kommt.

Das Werk Christi schildert der Epheserbrief im Anschluss an den Kolosserbrief als Versöhnung des Entzweiten, jedoch so, dass er wieder (wie in der Christologie) dem dogmatischen Gedanken eine wesentlich neue, eine praktisch-kirchliche Wendung gibt. Diess ergibt sich auf's klarste aus einer Vergleichung von Ephes. 2, 14—16 mit den beiden hier zusammengefassten Parallelstellen Kol. 1, 20—22 und 2, 14. Beiderseits ist mit ziemlich gleichen Worten die Rede von *ἀποκαταλλάξαι*, *εἰρήνην ποιῆσαι* zwischen *ἐχθρούς*, und zwar *διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκός* (resp. *ἐν τῇ σαρκί*, *ἐν ἑνὶ σώματι* Ephes.) und von Wegschaffen einer trennenden Scheidewand aus der Mitte zwischen zwei Auszusöhnenden (*μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας*, *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας* Ephes. und *ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν, ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου* Kol.). Aber sehen wir näher zu, so begegnet uns auch hier dasselbe wie oben bei *πλήρωμα* und *πληροῦσθαι*, dass der Verfasser des Epheserbriefes den vom Kolosserbrief hergenommenen Worten einen andern Sinn unterlegt. Während nemlich dort die durch Christi Tod versöhnte Feindschaft in der Gottentfremdung der Welt im Allgemeinen, specieller der heidenchristlichen Leser besteht, und das aus der Mitte hinweg genommene Scheidemittel die auf der Sünderwelt lastende Schuld gegen Gott, resp. der sie an die feindliche Geistermacht ausliefernde Schuldbrief des verdammenden Gesetzes ist, und das Einigungs- oder Versöhnungsmittel in dem getödteten Fleischesleib

Christi liegt: so sind dagegen im Epheserbrief die zu versöhnenden Feinde die Heiden und Juden, die zu entfernende Scheidewand ist das Gesetz als sociale Schranke zwischen diesen beiden Menschenklassen, und endlich der einigende Leib ist der mystische Leib Christi oder die allgemeine Kirche. Die *ἔχθρα*, welche durch Christus in *εἰρήνη* umgewandelt wird, ist jedenfalls in v. 15 nichts anderes als die Entzweiung zwischen *τὰ ἀμφότερα, τοὺς ἀμφοτέρους*, welche vorher v. 13 und nachher v. 17 und 18 (*οἱ ἀμφότεροι*) als die *ἐγγύς* und als die *μακρὰν ὄντες*, d. h. als Juden und Heiden bezeichnet werden. Freilich in v. 16 ist dann auch von einem *ἀποκαταλλάξαι τοὺς ἀμφοτέρους τῷ θεῷ* die Rede, so dass hier das nachfolgende *ἔχθραν* allerdings zweideutig ist, ebensowohl auf die Feindschaft zwischen den Menschen und Gott als auf die zwischen den beiden Seiten der *ἀμφότεροι*, d. h. zwischen Juden und Heiden sich beziehen kann; für letzteres spricht der ganze Gedanke des Zusammenhanges und die Analogie des „*ἔχθραν*" in v. 15 und das „*ἐν ἑνὶ σώματι*" v. 16, was jedenfalls auf die Einigung der Juden und Heiden in dem einen Leibe der Christusgemeinde zu beziehen ist; wenn gleichwohl die unmittelbare Rückbeziehung auf *ἀποκαταλλάξαι τῷ θεῷ* die andere Bedeutung von *ἔχθραν* zu fordern scheint, so liegt eben hier eine *Vermischung zweier verschiedenartiger Gedanken* vor, welche sich daraus erklärt, dass unsere Stelle nicht originell gedacht, sondern aus den Kolosserstellen durch Kombination derselben und Eintragung eines *neuen* Gedankens in ihre Worte entstanden ist*); von dorther hat sich in unserm v. 16 das *ἀποκατ. τῷ θεῷ* und die entsprechende Bedeutung von *ἔχθρα* noch erhalten und steht nun natürlich in einem inkoncinnen Missverhältniss zu dem übrigen Gedanken des Zusammenhanges, welcher nicht mehr,

---

*) Vgl. *Hönig*, a. a. O., S. 81: „Es ist durchaus wahrscheinlich, dass eine Stelle, welche ihre Ausdrücke einer Terminologie entlehnt, die gewöhnlich einem andern Vorstellungskreis angehört, abhängig ist von der parallelen, welche die Ausdrücke in ihrem gewohnten Zusammenhange bringt". Auch das Weitere, was dort über das Verhältniss von *ἐν δόγμασιν* (Ephs.) und *τοῖς δόγμασιν* (Kol.) gesagt wird, scheint mir unwiderleglich zu sein.

wie in der Originalstelle, auf die Versöhnung der Sünderwelt mit Gott, sondern auf die der Juden mit den Heiden geht. Uebrigens leidet der Gedanke der Epheserstelle auch sonst an einer gewissen Unebenheit, welche ersichtlich nur aus der Gebundenheit des Ausdruckes an die vorliegende Terminologie des Kolosserbriefes herfliesst. Es ist wohl ganz verständlich, wenn es heisst, dass Christus in sichselbst Juden und Heiden zu einem neuen Menschen geschaffen habe, Frieden stiftend, und dass er zu diesem Zweck das beide Theile trennende Gesetz der Gebote aufgehoben habe; aber weniger klar ist die Vorstellung zu vollziehen, dass die Aufhebung der trennenden Gesetzesschranke „im Fleische Christi" geschehen sei, dieses also den Einigungsort der zu vermittelnden durch's Gesetz getrennten Parteien bilde, eine Vorstellung, die daher auch gleich nachher fallen gelassen und durch die völlig andersartige ersetzt wird, dass „in dem einen (mystischen) Leibe" Christi die Versöhnung der Entzweiten stattgefunden habe. Auch hierin haben wir wieder eine Vermischung von zweierlei Gedanken; die Worte Kol. 1, 22: *ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* (*διὰ τοῦ θανάτου*) sind von unserm Verfasser zunächst auseinander gelegt in die zwei Bestandtheile: *ἐν σαρκί* und *ἐν σώματι*, und deren erstes ist in seiner ursprünglichen Bedeutung vom getödteten Fleisch Christi beibehalten; aber diese Bedeutung hatte zwar ihren guten Sinn im ursprünglichen Zusammenhang, wo dieser getödtete Fleischesleib das Sühnemittel zur Aufhebung der Feindschaft zwischen Gott und der Sünderwelt ist, aber nicht ebenso gut passt diese Bedeutung im neuen Zusammenhang, sofern der getödtete Leib Christi nicht wohl als Sühnemittel zur Aufhebung der Feindschaft zwischen Juden und Heiden betrachtet werden kann; im Gefühl davon nimmt nun unser Verfasser das andere Wort aus der Grundstelle auf, gibt ihm aber einen figürlichen Sinn, wodurch es nun allerdings in den neuen Gedankenzusammenhang ganz gut passt: aus dem eigentlichen „*ἐν τῷ σώματι*" (*τῆς σαρκός* etc.) der Kolosserstelle macht er das uneigentliche „*ἐν ἑνὶ σώματι*", das nun mit dem vorangegangenen „*ἐν τῇ σαρκὶ*", mit dem es ursprünglich zu einem Begriff zusammengehörte, gar nichts mehr gemein hat. — Dass der Gedanke des Sühne-

todes unserm Verfasser fremd ist, lässt sich auch aus den beiden andern von Christi Selbstaufopferung handelnden Stellen schliessen. Nach 5, 2 hat Christus „sich für uns dargegeben als Gabe und Opfer für Gott zum wohlgefälligen Geruch“ und nach 5, 25 f. hat er sich für die Gemeinde dargegeben, dass er sie heilige mittelst Reinigung etc. Hiernach erscheint Christi Tod nicht als stellvertretendes Sühneleiden, sondern als priesterlicher Akt der freiwilligen Selbsthingabe aus Liebe zur Gemeinde, worin das Wohlgefällige dieses Aktes für Gott liegt, bei welchem ebenfalls die Liebe und Erbarmung als Grundeigenschaften betont werden (1, 4 f. 2, 4. 8).

Die Wirkung dieser sittlichen Opferthat ist die Heiligung der Gemeinde, d. h. ihre reinigende Weihung zur Angehörigkeit an Christum, zur bräutlichen Verbindung mit ihm (*ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας — ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν — ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος*). Diese reinigende Weihe geschieht aber dadurch, dass die Sünden, deren befleckende Schuld die Menschen von Gott trennte, vergeben werden; damit sind sie erlöst von ihrem vorigen Zustand des Todtseins in Sünden und sind mit Christo lebendig gemacht, aus der Gottentfremdung sind sie nahe herzugeführt, so dass sie nun Zugang zu Gott durch Christum haben (*ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων* 1, 7; *νεκροὺς ὄντας τοῖς παραπτώμασι συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ* 2, 5; *οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγγὺς ἐγενήθητε ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ* 2, 13; *δι' οὗ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν πρὸς τὸν πατέρα* v. 18). In allen diesen Wendungen schliesst sich unser Brief an die durch den Hebräer- und Kolosserbrief eingeschlagene Richtung des spätern Paulinismus an; alle diese Begriffe: *καθαρίζειν, ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων, νεκρὸς τοῖς παραπτώμασι, συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ, ἐγγὺς γενέσθαι* haben ihre genauen Analogieen nur in den genannten Briefen, nicht in den echtpaulinischen (*καθαρίζειν* oft im Hebräerbrief, und zwar mit *ἁγιάζειν* parallel und mit *ἄφεσις* verbunden Hebr. 9, 22. 13 f. 10, 2; *ἁγιάζειν* mit dem Opfer Christi verbunden 10, 10. 13, 12; *ἄφεσις* nicht bei Paulus, aber Kol. 1, 14. Hebr. 9, 22. 10, 18 und besonders häufig bei Lukas und der Apostelgeschichte; *νεκρός* vom

Zustand des natürlichen Menschen unter der Herrschaft der Sünde kommt nicht vor bei Paulus, aber in Kol. 2, 13. Hebr. 6, 1 und in 9, 14 in der Verbindung: *νεκρὰ ἔργα*, Apoc. 3, 1: *ζῇς καὶ νεκρὸς εἶ*, und in unserm Brief 3mal: 2, 1. 5. 5, 14; *συνεζωοποίησε* nur noch Kol. 2, 13; *ἐγγὺς γενέσθαι* und *προσαγωγὴν ἔχειν* cf.: *ἐγγίζομεν τῷ θεῷ* Hebr. 7, 19 und das im Hebräerbrief so häufige *προσέρχεσθαι τῷ θεῷ*). Eigenthümlich ist unserm Briefe das zu *συνεζωοποίησε* und *συνήγειρε* hinzutretende *συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* 2, 6, worunter die Versetzung des Christen in die persönliche Gemeinschaft mit Gott durch Vermittelung Christi, also dasselbe gemeint ist, wie 2, 18 mit *δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν — πρὸς τὸν πατέρα;* verwandt zwar ist der Gedanke Phil. 3, 20: *ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει*, aber doch nicht identisch, sofern dieses *πολίτευμα* nicht den „Wandel", den wirklichen Zustand des Christen, sondern sein „Heimwesen" bezeichnet, wo er sein Bürgerrecht zwar hat, aber noch nicht seinen wirklichen dauernden Aufenthalt, vielmehr wartet er ja erst noch der Ankunft seines Erlösers von dort aus (ibid.), was voraussetzt, dass er bis dahin noch nicht *ἐνδημεῖ πρὸς τὸν κύριον*, sondern *ἐκδημεῖ ἀπὸ τοῦ κυρίου* (II Kor. 5, 6—8); eben dieses „Daheimsein beim Herrn", was Paulus noch erst vom Jenseits erhofft, bezieht unsere Epheserstelle mit den Worten: „in's Himmlische mit Christo versetzt" schon auf den gegenwärtigen innerlichen Zustand der Christen; es geht diess auch über den Hebräerbrief hinaus, sofern wir nach diesem einerseits zwar schon hinzugekommen sind zum himmlischen Jerusalem (12, 22 f.), andererseits aber doch noch erst durch den Anker der Hoffnung mit dem oberen Heiligthum in Verbindung stehen, wohin Christus als Vorläufer zunächst noch allein eingegangen ist (6, 19 f.); ebenso über den Kolosserbrief, nach welchem das Leben der Christen noch nicht ihnen innerlich, sondern bis zur Offenbarung Christi noch mit Christo in Gott verborgen ist, also im himmlischen Jenseits ihrer wartet. Im Unterschiede also vom früheren Paulinismus drückt unsere Epheserstelle schon ein solches Zurücktreten der eschatologischen Transscendenz gegenüber der Immanenz des gegenwärtigen christlichen Heilsbewusstseins aus, wie wir diess dann

am bestimmtesten bei Johannes wiederfinden (cf. Joh. 1, 52: *ἀπάρτι ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεωγότα* und 5, 24: *ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν* und a. ä.). Unter den verschiedenen Bezeichnungen für das christliche Heil fehlt übrigens hier wie im Kolosserbrief der specifisch paulinische Begriff des *δικαιοῦν, δικαιοσύνη θεοῦ;* indess — wie auch im Hebräerbrief — mehr nur das Wort als der Gedanke selbst, denn dieser liegt allen oben zusammengestellten Wendungen zu Grunde, sofern diese alle (auch *συνεζωοποίησε, συνήγειρε, συνεκάθισεν ἐν οὐρανοῖς* und *ἁγιάζειν*) die Herstellung eines neuen objektiven Verhältnisses zu Gott, Versetzung in den Gnadenstand, die Angehörigkeit an und den friedlichen Verkehr mit Gott, nicht aber subjektive Lebenserneuerung oder sittliche Heiligung bezeichnen.

Was noch die Objekte betrifft, denen das Werk Christi gilt, so ist bemerkenswerth und entspricht ganz dem oben bei der Christologie gefundenen Ergebniss, dass die Beziehung des Werkes Christi einerseits auf die Gemeinde, auf die von Ewigkeit her Auserwählten, beschränkt, andererseits auf das Weltall, wie es Himmlisches und Irdisches umfasst, ausgedehnt wird (jenes 5, 25: *ἠγάπησε τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ, ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν παραστήσῃ* etc., letzteres 1, 10: *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*). Wie Christus an sich zwar welterfüllendes Prinzip (*ὁ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος*), zugleich aber von Ewigkeit her (als der, *ἐν ᾧ ἐξελέξατο ἡμᾶς πρὸ καταβολῆς κόσμου*) zum Haupt der Gemeinde bestimmt ist, so dass er dieser zu seiner eigenen Ergänzung, zur Erfüllung seines ganzen Wesens bedarf, weil er nur in ihr wirklich das allbestimmende Lebensprinzip bildet: so geht dem entsprechend die geschichtliche Wirksamkeit Christi, in welcher sich sein ewiges Wesen entwickelt, unmittelbar auf die Gemeinde, mittelbar auf das Weltall; indem Christus zunächst durch seine Hingabe die Gemeinde für sichselbst erwirbt und als lebendiges Haupt die an ihm wachsende mit seinem Geiste durchdringt und belebt, wird er, je mehr dieser engere Kreis sich erweitert, desto mehr auch zu einem das Weltganze in sich zusammen-

fassenden „Haupt über Alles“ (κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα 1, 22). Die kosmische Stellung, die hier Christo als dem zusammenfassenden Welthaupt zugeschrieben wird, hat zwar unser Verfasser mit dem Kolosserbrief gemein, wo namentlich die Worte 1, 20: δι᾽ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς eine genaue Parallele zu unserer Stelle bilden; aber in dem gewählten Ausdruck: ἀνακεφαλαιώσασθαι scheint doch eine eigenthümliche Modifikation des Gedankens angedeutet zu sein, sofern das Wort von dem Begriff ausgeht, der gewöhnlich die Stellung Christi zur Gemeinde, als κεφαλὴ ἐκκλησίας bezeichnet. Hiernach ist also Christus dazu bestimmt und die göttliche Anordnung der Zeiterfüllung (die durch die Weltzeit herabgehende Weltregierung) zielt darauf ab, dass er dieselbe Stellung, welche er zunächst zur Gemeinde einnimmt — als deren zusammenfassendes Haupt — zuletzt und mittelst derselben auch zum Weltganzen einnehme, auch in diesem Alles, was vorher entzweit und durch trennende Schranken geschieden war — Himmlisches und Irdisches — ebenso zur Einheit und Harmonie zusammenfassend, wie er zunächst in der Gemeinde die bisher geschiedenen Menschenklassen — Juden und Heiden — in einem Leibe zusammengefasst hat. Die Wichtigkeit dessen, worauf der ganze Zweck unseres Briefes geht, der Zusammenfassung der Heiden- und Judenchristen zur vollen Einheit der allgemeinen Kirche, konnte in der That nicht grossartiger ausgedrückt werden, als durch die Hinweisung darauf, dass in diesem Einigungsprozess der irdischen Gemeinde der gesammte Weltprozess sein Vorbild nicht nur, sondern auch seine Vermittelung habe. Ebendarum dient die Gemeinde auch den Mächten und Gewalten der himmlischen Welt zur Veranschaulichung der „vielfachen Weisheit“ Gottes, weil sie in ihrer geschichtlichen Entwickelung den Anfang der Verwirklichung des göttlichen Weltplans selbst wahrnehmen (3, 10). So haben wir in dieser tiefsinnigen Lehre unseres Briefes dieselbe unterscheidende Eigenthümlichkeit desselben, die uns schon mehrfach begegnet ist, dass er den Theologumenen, welche im Kolosserbrief dogmatische Aussagen über Christi Person und geschichtliches Versöhnungswerk sind und dazu dienen, die schlechthinige

Einzigkeit und allumfassende Bedeutung desselben in's Licht zu stellen, eine praktisch-kirchliche Wendung gibt und sie zur Begründung seiner kirchlichen Unionsbestrebungen verwerthet; hierin ist unser Brief durchaus originell.

Die subjektive Heilsaneignung ist vermittelt durch Taufe und Glaube. Die Taufe ist 5, 26 als Mittel der Reinigung bezeichnet, wodurch die durch Christi Tod ermöglichte Weihe der Gemeinde zur reinen Braut Christi sich vollziehe (*καθαρίσας*, Part. impf., bezeichnet die Art und Weise des *ἁγιάσῃ*). Näher aber beruht die reinigende Wirkung der Taufe auf einem Doppelten: auf dem *λουτρὸν τοῦ ὕδατος* und dem *ῥῆμα*; diess ist dieselbe Verbindung des sinnlichen Mediums mit dem geistigen Agens, wie wir sie bei Johannes (3, 5) finden in der Zusammenstellung von „Wasser und Geist", welcher letztere ja eben im „Wort" offenbar und wirksam wird. Die Voraussetzung ist dabei überall die, dass die Wirksamkeit des Geistes, resp. des Wortes mit dem Akte des Wasserbades in mystischer Einheit stehe, eines dem andern immanent, wie Wesen und Erscheinung. Dass übrigens die Wirkung der Taufe auf die Reinigung (von der befleckenden Sünde und Schuld) und nicht direkt auf Geistesempfang und Wiedergeburt aus Geist bezogen wird, ist eine Abweichung von der paulinisch-johanneischen Auffassung, die ihre nächste Analogie an I Petr. 3, 21 hat. — Neben der Taufe wird der Glaube in echtpaulinischer Weise als Mittel der Aneignung der rettenden Gnade genannt (*τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως* 2, 8); in Folge ihres Gläubiggewordenseins an das Wort der Wahrheit, das Evangelium vom Heil, haben die Christen den verheissenen heiligen Geist als Siegel und Unterpfand für die Gewissheit ihres Erbes erhalten (1, 13); durch den Glauben an Christum haben wir in ihm die Freudigkeit (des Gewissens) und den freien, zuversichtlichen Zutritt (zu Gott) 3, 12 — Ausdrücke für die subjektive Heilsgewissheit, für das Bewusstsein des Gnadenstandes, welche unser Brief theils mit dem Römerbrief (*προσαγωγή* Röm. 5, 2), theils mit dem Hebräer- und I Johannisbrief gemein hat (*παῤῥησία* = freudiges Gewissen, christliche Heilsgewissheit nicht bei Paulus, aber Hebr. 3, 6. 4, 16. 10, 19. 10, 35. I Joh. 2, 28. 3, 21. 4, 17. 5, 14; die Vorstellung

einer „Versiegelung“ des Gläubigen durch den als „Unterpfand“ geschenkten heiligen Geist hat unser Brief von II Kor. 1, 22 aufgenommen). Endlich ist der Glaube auch das subjektive Organ für die Einwohnung Christi in den Herzen der Christen (*κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν* 2, 17). So gewiss hierin unser Brief ganz die paulinisch-johanneische Glaubensmystik theilt, so bemerkenswerth ist es, dass wir bei ihm doch auch schon einen Anklang an den spätern objektiv-kirchlichen Glaubensbegriff begegnen; 4, 13: *καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως* und v. 5: *μία πίστις* zwischen *εἷς κύριος* und *ἓν βάπτισμα;* zwei rein objektive Momente, daher auch bei dem zwischenliegenden *μία πίστις* nur an den objektiven Inhalt des Glaubens, die kirchliche Glaubenslehre gedacht werden kann, wie wir diese noch bestimmter und häufiger in den Pastoralbriefen finden werden.

Bezeichnend für den spätern Standpunkt, übrigens unserm Briefe nicht eigenthümlich, sondern mit der ganzen deuteropaulinischen und johanneischen Literatur gemein ist die starke Betonung der Erkenntniss (vgl. die Häufung der Ausdrücke: *γνῶσις* 3, 18 f. *ἐπίγνωσις* 1, 17. 4, 13. *σύνεσις* 3, 4. *φρόνησις* 1, 8. *σοφία* ibid. *σοφία καὶ ἀποκάλυψις* 1, 17. *ἀποκάλυψις* 3, 3. *γνωρισθῆναι* und *ἀποκαλυφθῆναι* 3, 5. 10. *φωτίζειν, πεφωτισμένοι ὀφθαλμοί* 3, 9. 1, 18). Als Gegenstand dieser christlichen Erkenntniss wird Verschiedenes genannt: der Sohn Gottes 4, 13. 1, 17 (als die christologische Grundlage für das Wachsen und Einswerden der Gemeinde), die alle Erkenntniss übersteigende Liebe Christi 3, 19 (als der Mittelpunkt der evangelischen Wahrheit, von wo aus alle Dimensionen derselben zu ermessen sind, v. 18), die Hoffnung der göttlichen Berufung, der Reichthum der Herrlichkeit seines Erbes bei den Heiligen 1, 18 (als das Endziel des christlichen Glaubenslebens); endlich alles dieses zusammenfassend: das Geheimniss des ewigen göttlichen Planes, der darauf geht, alles Getrennte im Himmel und auf Erden und hier speciell die Juden und Heiden zur Einheit in Christo zusammenzufassen 1, 10. 3, 3—6 (d. h. die Idee des Christenthums, in ihrer über alle frühern religiösen Unterschiede

nicht bloss, sondern über alles Endliche überhaupt übergreifenden absoluten Wahrheit und Nothwendigkeit).

Das Heilsleben erscheint als fortgehender Prozess der Heiligung nach negativer und positiver Seite; nach der erstern besteht sie im Ablegen des alten Menschen (4, 22) — ein Begriff, den unser Verfasser aus Kol. 3, 9 aufgenommen hat, den er aber (bezeichnend genug für seinen dem alten Paulinismus schon entrückteren Vorstellungskreis) für nöthig hält zu erläutern durch eine vorausgeschickte Paraphrase, die dem echten Vollsinn jenes paulinischen Terminus nicht einmal entspricht: *κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφήν*, was sich im Zusammenhang nur so, als erläuternde Näherbestimmung zu dem Begriff: *τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον*, fassen lässt. Nach der positiven Seite besteht die Heiligung im *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας* (4, 23 f.). Hier springt zunächst wieder die Verwandtschaft mit der Kolosserstelle in die Augen: aus dem dortigen *νέον* ist das *ἀνανεοῦσθαι*, aus *ἀνακαινούμενον* unser *καινόν* und aus jenem *κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν* unser *κατὰ θεόν κτισθέντα* entstanden, wobei zugleich aus der Unebenheit der letzten Wendung die Abhängigkeit unsers Briefes erhellt; denn, sich zu erneuern nach dem Bilde dessen, der den neuen Menschen in uns hervorgebracht hat, d. h. Christi', das ist ein ungleich einfacherer und natürlicherer Gedanke als der, dass der neue Mensch geschaffen sei nach Gott, wobei man nicht recht weiss, ob an die erste Schöpfung Adam's oder an die Neuschöpfung durch christliche Wiedergeburt zu denken sei. Ueberdiess ist zu bemerken, dass die Wendung *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοός*, d. h. „in Bezug auf den Geist des Sinnes“ eine ganz unpaulinische ist; schon *πνεῦμα τοῦ νοός* findet sich sonst nie und ist insofern schwierig, als nirgends sonst das *πνεῦμα* eine Bestimmtheit, eine Seite oder Eigenschaft oder irgendwie ein Prädikat des *νοῦς* ist; auch redet zwar Paulus Röm. 12, 2 von einer *ἀνακαίνωσις τοῦ νοός*, aber nie wird die Erneuerung auf das *πνεῦμα* als Objekt bezogen; wäre auch der Gedanke einer Erneuerung des menschlichen *πνεῦμα* durch das *πνεῦμα θεοῦ* nicht unpaulinisch, so findet sich nun eben einmal der Ausdruck nie in ältern Briefen. — Das christlich

sittliche Leben heisst ein Wandel, würdig der Berufung, mit welcher wir berufen sind (4, 1), eine Nachahmung Gottes und Christi, besonders in der Liebe (5, 1. 2), ein Wandel, wie er Kindern des Lichts geziemt, dessen Frucht in allerlei Gütigkeit und Gerechtigkeit und Wahrheit besteht (5, 8 f.) — ein Gedanke, der noch näher, als mit I Thess. 5, 5 f., mit I Joh. 1, 5—10 verwandt ist. Dass neben dem Glauben die Liebe besonders betont wird, ist zwar gut paulinisch, aber die Verbindung *ἀγάπη μετὰ πίστεως* (6, 23) ist doch eigenthümlich und von *πίστις δι᾽ ἀγάπης ἐνεργουμένη* verschieden. Auch wird der Liebe schon sehr entschieden die später gewöhnliche Wendung gegeben, dass sie das zusammenhaltende Band der kirchlichen Gemeinschaft, also kirchlicher Sinn, Richtung auf kirchliche Einheit ist (4, 2. 3. 15. 16); in diesem Sinn ist Wahrheit und Liebe, als Gegensatz zu Häresie und Schisma, das Mittel der Gemeindeerbauung (4, 15: *ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*, vgl. II Joh. 3: *ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ*). — Dass die guten Werke stärker betont werden als in den altpaulinischen Briefen, ist ebenso richtig, als es verfehlt wäre, hierin ein Abweichen vom paulinischen Standpunkt und eine Konzession an das Judenchristenthum zu erblicken; es ist ja die Unverdienstlichkeit der Werke und Unbedingtheit der Gnade als alleiniger Heilsursache so entschieden als nur möglich ausgesprochen (2, 5. 8. 9: *οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται*). Aber weil die paulinische Opposition gegen die *ἔργα νόμου* gegenüber den zum Libertinismus neigenden heidenchristlichen Lesern dieses Briefes weit weniger nöthig war, als die Forderung praktischer Sittlichkeit in einem werkthätigen guten Wandel, so wird jetzt dieser Gesichtspunkt der christlichen Ethik vor dem der altpaulinischen Dogmatik mit gutem Grund in Vordergrund gestellt, wie wir diess ähnlich schon im I Clemens- und I Petribrief gefunden haben, nur mit dem Unterschied, dass im Epheserbrief die Vermittelung des ethischen Gesichtspunktes mit der paulinischen Gnadenlehre bestimmter als dort vollzogen wird. Es wird nemlich in origineller Weise die sittliche Nothwendigkeit der guten Werke mit der Unbedingtheit der Gnade in die Beziehung gesetzt, dass erstere in den vorausbestimmten Zweck der letztern aufgenommen

werden, so dass sie also zwar nicht eine voraus- oder nebenhergehende (neben Glauben — wie Jac. 2, 22: *συνήργει*) Bedingung des Heils, wohl aber eine durch die umsonst empfangene Gnade gesetzte und ermöglichte Aufgabe bilden (2, 10: *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς οἷς προητοίμασεν ὁ θεὸς, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν*).

Endlich ist zu bemerken, dass die christliche Sittlichkei in unserm Brief besonders auch als Kampf mit den Mächten der Finsterniss, mit den Geistern der Bosheit, die in den himmlischen Regionen oder näher in der Mittelsphäre zwischen Himmel und Erde, in der Luft, ihr Wesen haben, betrachtet wird (6, 11. 12. 2, 2). Paulus hatte zwar auch von *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* geredet, der die Sinne der Ungläubigen verfinstere (II Kor. 4, 4), aber den sittlichen Kampf des Christen sah er nur gegen das dem Geiste noch stets widerstrebende Fleisch gerichtet, nicht gegen böse Geistermächte von einem solchen weiss auch noch der Kolosserbrief nichts, nach welchem vielmehr die feindseligen Mächte der unsichtbaren Welt im Kreuzestod Christi überwunden, ihrer Rüstung entkleidet und im Triumph aufgeführt worden sind. Dagegen ist bei Johannes mit der höheren Bedeutung Christi auch sein Widersacher, der Teufel, zur schärfsten Konkretion eines persönlichen Prinzips des Bösen, des Widergöttlichen und Widerchristlichen geworden und das Werk Christi nicht nur unmittelbar, sondern auch in seiner Fortsetzung durch die Gemeinde erscheint wie ein Kampf zwischen dem Teufel und seinen Kindern (*τέκνα τοῦ διαβόλου*) einerseits und Christus und den Seinigen andererseits (I Joh. 3, 8—10. 2, 13. Joh. 17, 15). Zwischen dieser ausgebildeteren Vorstellungsweise und der paulinischen hält die unseres Briefes gerade die Mitte*) — auch hierin seine durchgängige Stellung im Entwickelungsgang des Dogmas bewährend. Uebrigens hat diese ernste Warnung vor den bösen Geistermächten, mit welchen die Christen fortwährend zu kämpfen haben, ohne Zweifel Bezug auf die gefährliche Hinneigung der Leser zu

*) Vgl. Köstlin, a. a. O., S. 375.

den heidnischen Mysterien, in welchen mythologische Spekulationen zur Beschönigung von orgiastischen Ausschweifungen verwerthet wurden, das gegentheilige Extrem zu der asketischen Gnosis der kolossischen Irrlehrer*). Eine solche orgiastische Mystik verbunden mit naturalistischer Spekulation scheint der Verfasser im Auge zu haben, wenn er seine Leser wiederholt warnt nicht bloss vor Ausschweifungen und lichtscheuen Schändlichkeiten, sondern auch und im engsten Zusammenhang damit vor dem Betrug durch windige Menschenlehren und nichtige Reden (4, 14—19. 5, 3—12). Wie er der falschen heidnischen Gnosis entgegensetzt die wahre Erkenntniss des Christus der kirchlichen Ueberlieferung und geschichtlichen Wahrheit, so der unsittlichen Erregung der heidnischen lichtscheuen Geheimdienste die heilige Begeisterung der christlichen Gottesdienste und die fromme Weihe des ganzen Lebens durch Danksagung im Namen Jesu Christi (4, 20. 5, 17 ff.). Und während die Heiden in der Unzucht ihrer Geheimkulte die Mysterien der Naturgottheiten nachzuahmen meinten, so sollen die Christen in der sittlichen Führung der Ehe die heilige Verbindung Christi mit der Gemeinde nachbilden, dieses „grosse Mysterium" des Christenglaubens, wie es 5, 32 in deutlichem Gegensatz zu den unheiligen Mysterien der Heiden heisst.

Fassen wir nun zum Schluss noch die verschiedenen, zum Theil schon bisher uns begegneten Aussagen über die Gemeinde, die in diesem Brief eine so centrale Bedeutung hat, zusammen. Sie ist nach 2, 20—22 das Haus, der Tempel Gottes, der zu seinem Grund die Apostel und (christlichen) Propheten, zu seinem zusammenhaltenden Eckstein Christum hat und durch harmonische Zusammenfügung der verschiedenartigen Bausteine, nemlich der Juden- und Heidenchristen, erbaut wird. Sie ist ferner der Leib, der von Christo als seiner Seele (oder vom Geiste) erfüllt und durchdrungen ist, der von Christo als seinem Haupte abhängt, und der endlich dieses sein Haupt auch seinerseits wieder ergänzend erfüllt.

---

*) Vgl. E. Pfleiderer: „Heraklitische Spuren in der altchristl. Literatur", Jahrb. f. prot. Theol. XIII, 210 ff.

Diese drei Wendungen des Bildes finden wir beisammen in den beiden hierher gehörigen Stellen, 1, 22 f.: die Gemeinde als *σῶμα Χριστοῦ* ist von ihm durchaus erfüllt, sofern er der *τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος* ist; sie ist von ihm abhängig, sofern er die *κεφαλὴ ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ* ist; und sie dient wiederum dem Haupte zur ergänzenden Erfüllung, ist sein *πλήρωμα;* ebenso nach 4, 12—16 wächst sie nicht bloss aus ihm als dem Haupte heraus (*ἐξ αὐτοῦ* v. 16), so dass sie ihm ihr Leben und Wachsthum verdankt, sondern auch wieder in ihn hinein (*εἰς αὐτόν* v. 15); wie ihre Selbsterbauung in Christo begründet ist, so dient sie durch ihre Entwickelung zur vollen Mannesreife zugleich auch wieder zur Erfüllung Christi (v. 13), zur vollen Verwirklichung und Darstellung des in Christo prinzipiell erschienenen höheren Lebens Näher ist ihr Wachsthum aus ihm vermittelt durch die Organe, die der Erhöhte ihr gegeben hat: Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer (v. 11 und 12); ob man an diese objektiven Gemeindeorgane auch bei den Worten von v. 16: *διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας* zu denken habe, ist zweifelhaft; die Vergleichung der dem Verfasser hier offenbar vorschwebenden Stelle Kol. 2, 19 könnte dafür sprechen, sofern es sich dort jedenfalls um den Zusammenhang des Leibes mit dem Haupte handelt, von welchem das christliche Leben jedes Gliedes schlechthin abhängig ist; allein in unserer Epheserstelle scheint es sich (trotz des vorangehenden *ἐξ οὗ*) doch überwiegend um das Verhältniss der einzelnen Gemeindeglieder zu einander zu handeln, um die gegenseitige Verknüpfung und Handreichung der Einzelnen unter einander je nach dem Mass der einem Jeden gewordenen Kraft; es ist hier wieder das dogmatische Verhältniss der Christen zu Christo, welches dem Verfasser zunächst vom Kolosserbriefe her vorlag, in das ethisch-soziale Verhältniss der Christen zu einander verwoben, wie wir eben dasselbe bei der eigenthümlichen Wendung, die unser Brief der Versöhnungslehre gegeben hat, oben schon fanden. — Die Gemeinde wird ferner (5, 23—32) Christo gegenüber verglichen mit einer Braut und einer Gattin; sie steht hiernach zu ihm nicht im unfreien Verhältniss organischer Abhängigkeit, wie im vorigen Bild,

sondern im freien Abhängigkeitsverhältniss der persönlichen Liebe, welches auf gegenseitiger Verbundenheit und Ergänzung selbständiger Wesen beruht. Auch dieses Bild der Ehe kommt sonach auf eine höhere und selbständigere Bedeutung der Gemeinde hinaus, wie diess auch schon im Begriff des *πλήρωμα Χοῦ* lag. Allerdings verschmilzt diess Bild von Mann und Weib wieder mit dem von Haupt und Leib (v. 23, 28—30); aber so war auch dieses letztere in der vorigen Stelle mit dem vom Bau eines Hauses wieder verschmolzen (4, 12: *οἰκοδομὴ τοῦ σώματος*), was bei der fliessenden Art solcher Gleichnisse leicht begreiflich ist. — Als die Haupteigenschaften der Gemeinde kommen in Betracht ihre Reinheit und ihre Einheit. Erstere wird auf das reinigende Wasserbad im Wort, d. h. auf die Taufe und weiterhin auf den Opfertod Christi zurückgeführt, ist also zunächst als die im Prinzip der Kirche begründete religiöse Wesensbestimmung gedacht, aus welcher das sittliche Reinheitsideal als Forderung an die Einzelnen folgt. Auch die Einheit ruht auf objektivem Grunde: sie hat einen Herrn, einen Glauben (die von Aposteln und christlichen Propheten begründete allgemeine Glaubensüberzeugung 2, 20) und eine Taufe, und schon aus der Einheit Gottes folgt, dass es auch nur eine einheitliche Kirche geben könne (4, 4—6). Aber diese im Prinzip liegende Einheit fordert nun auch ein entsprechendes Verhalten der einzelnen Glieder: sie wandeln nur dann würdig ihrer Berufung, wenn sie sich bestreben, durch demüthige und sanftmüthige Verträglichkeit unter einander die Einheit des Geistes in dem Bande des Friedens festzuhalten. Diess geschieht durch das *ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ*, das Gegentheil alles lieblos hochmüthigen Separatismus (v. 15). Das ideale Ziel, dem alle entgegenstreben sollen, ist, dass die im Prinzip liegende Einheit auch in der Wirklichkeit als „Einheit des Glaubens und der Erkenntniss des Sohnes Gottes" dargestellt werde (v. 13), d. h. die Aufhebung aller Parteigegensätze zur allgemeinen Kirche. Und das Bewusstsein, dass dieser Kirche die Welt gehöre, drückt sich aus in dem Satze, dass jetzt in dem geschichtlichen Bildungsprozess der Gemeinde aus Heiden und Juden der Rathschluss der

Ewigkeit enthüllt und die mannigfaltige Weisheit Gottes den Gewalten und Mächten im Himmel kund werde (3, 10. 11); auf sie richten sich die Blicke der Geisterwelt, in ihr verwirklicht sich der vorweltliche Rathschluss, durch sie und von ihr aus gelangt das All zu seiner Endbestimmung: im Haupte Christo zusammengefasst zu werden. Konnte die Idee der allgemeinen Kirche, das Strebeziel jenes Zeitalters des werdenden Katholicismus, kräftiger zur Geltung gebracht werden?

Viertes Capitel.

Der kirchliche Paulinismus im Kampf mit der häretischen Gnosis.

Die Pastoralbriefe.

Die unter diesem Namen zusammengefassten Briefe an Timotheus und Titus stellen das Ergebniss des Prozesses dar, mittelst dessen der Paulinismus durch seine Anpassung an die Verhältnisse und Bedürfnisse der heidenchristlichen Gemeinden des zweiten Jahrhunderts zur allgemeinkirchlichen Glaubensweise geworden ist. Dass der Grund dieser Umwandlung nirgends in einer Anbequemung an judenchristliche Zumuthungen bestand, haben wir im Bisherigen schon zur Genüge gesehen und wird sich im Folgenden überall bestätigen. Im Gegentheil darf man wohl sagen, dass der erste Grund der Abweichung vom Urpaulinismus darin lag, dass die Heidenchristen kein Verständniss hatten und haben konnten für die aus der pharisäischen Theologie stammenden paulinischen Lehren vom Gesetzesfluch, der stellvertretenden Sühne und zugerechneten Gerechtigkeit. Da sie nie unter dem Druck des Gesetzes gestanden hatten, so konnten sie auch kein Interesse daran haben, das Christenthum in erster Linie als Erlösung vom Gesetz zu verstehen, wie Paulus, der ehemalige Pharisäer, es verstand (Gal. 4, 4 f.); im Gegentheil

begrüssten sie im Christenthum das für die Erlösung von heidnischer Gesetz- und Zuchtlosigkeit nöthige und heilsame Sittengesetz, welches im alten Testament und den Worten des Herrn seine feste religiöse Begründung hatte und doch zugleich durch seine von Paulus erkämpfte Freiheit von allem nationaljüdischen Ceremonienwesen als das „neue Gesetz ohne Zwangsjoch" hoch über dem alten jüdischen Gesetz stand. In der Auffassung des Christenthums als der „erziehenden Gnade", welche das neue aus aller Welt gesammelte Gottesvolk von aller Unfrömmigkeit und Ungesetzlichkeit erlöst und zu einem gesitteten, rechtschaffenen und frommen Leben erzieht*), begegnete sich das praktisch brauchbare Ergebniss des Paulinismus mit jener „natürlichen Theologie", wie sie im vorchristlichen Hellenismus als gemeinsamer Niederschlag aus dem Zusammenfliessen griechischer Philosophie und jüdischen Offenbarungsglaubens sich gebildet hatte. Nichts kann natürlicher sein, als dass diese hellenistisch-deuteropaulinische Auffassung des Christenthums als sittlicher Erziehungsanstalt für die Heidenkirche des zweiten Jahrhunderts, die sich social zu organisiren und in der Welt einzurichten begann, zum Losungswort ihres Gemeinbewusstseins geworden ist. Man darf sich nur ein wenig unbefangen in die damaligen Zeitverhältnisse hineinversetzen, um einzusehen, dass es sich bei diesem so natürlichen Hergang weder um künstliche Kompromisse zwischen Paulinismus und Judaismus, noch um einen gottlosen Abfall der Heidenchristen von der apostolischen Religion handeln kann, sondern dass die Kirche mit ganz gesundem und providentiell geleitetem Takt aus der apostolischen Verkündigung das herausgenommen hat, was sie für ihre erhabene geschichtliche Aufgabe der Erziehung der antiken Völkerwelt brauchte. Was sie hingegen an dieser Arbeit hinderte, gleichviel ob es sich als jüdische Gesetzlichkeit oder heidnische Gesetzlosigkeit, ob als sublime geistige Weisheit oder sublime mystische Heiligkeit empfehlen mochte, das hat die Kirche einfach als ungesunden Schwindel und Sonderlehre abgewiesen, und gerade im Kampfe mit diesen

---

*) Vgl. Tit. 2, 11—14 mit I Clem. 59, 3 und Barnab. 2, 6.

centrifugalen Sonderbestrebungen hat sie die Einheit und Festigkeit ihrer allgemeinkirchlichen Lehre und Sitte gewonnen.

Eben von diesem Kampf des werdenden Katholicismus wider die Häresen des zweiten Jahrhunderts geben uns die deuteropaulinischen Pastoralbriefe Kunde. Dass die in diesen Briefen bekämpften Häretiker die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts sind, haben schon Irenäus und Tertullian gewusst und nur die Befangenheit in der traditionellen Annahme, dass sie von Paulus geschrieben seien, hat die Theologen gehindert, jene richtige Einsicht der alten Väter sich anzueignen. Und doch ist am Schluss des I Timotheusbriefes geradezu von den „Antithesen der falschberühmten Gnosis" die Rede; es sind also unverkennbar Gnostiker gemeint, welche zur Zeit des Verfassers bereits einen berühmten Namen als gefeierte und gefürchtete Schulen hatten, und das trifft nur zu auf die ausgebildeten häretischen Systeme um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Insbesondere der Ausdruck „Antithesen" kann sich kaum auf etwas anderes beziehen als auf die berühmten Antithesen des Gnostikers Marcion, welche in den häretischen Kreisen ein nahezu kanonisches Ansehen genossen und an welche daher kirchliche Leser des Briefes zunächst denken mussten. Ebenfalls auf die marcionitische Gnosis, welche sich durch eine schroff dualistische, bis zur Verwerfung der Ehe fortschreitende Askese hervorthat, bezieht sich auch I Tim. 4, 2—8; denn die hier bekämpfte unkirchliche Askese beruhte offenbar auf einem metaphysischen Dualismus, welcher das Sinnliche nicht zur Schöpfung des guten Gottes rechnen wollte, sondern aus der widergöttlichen Materie durch den mythischen Untergott oder Demiurg entstanden sein liess. Ferner weist die Betonung der Barmherzigkeit und des allumfassenden Heilswillens Gottes oder der Einheit des Erlösergottes mit dem biblischen Schöpfergott auf die gnostische Entgegensetzung des guten Gottes der Erlösung und des gerechten, aber übelwollenden Gottes des Gesetzes, was das charakteristische Merkmal der marcionitischen Gnosis war. Gegen Marcion's Verwerfung des alttestamentlichen Gesetzes wendet sich insbesondere I Tim. 1, 8 f.: „Wir wissen, dass das Gesetz trefflich ist, wenn

man es in der richtigen Weise braucht; nemlich mit der Einsicht, dass für den Gerechten das Gesetz nicht bestimmt ist, wohl aber für die Gesetz- und Zuchtlosen, die Gottlosen und Sünder" etc. Es spricht sich hierin das allgemeinkirchliche Bewusstsein aus, welches die praktische Nothwendigkeit einer positiven gottgeordneten Lebensregel, wie sie im sittlichen Theil des alten Testaments enthalten ist, wohl gefühlt und jedwedem Antinomismus gegenüber entschieden geltend gemacht hat. Wenn sich aber der Verfasser für diese seine konservative kirchliche Gesetzeslehre ausdrücklich auf das Evangelium beruft, mit welchem er, d. h. Paulus, in dessen Namen er schreibt, betraut worden sei, so beweist er damit zwar, wieweit ihm und der Kirche seiner Zeit das Verständniss der echtpaulinischen Gesetzeslehre entschwunden ist, die ja der marcionitischen ungleich näher stand als der katholischen; zugleich aber verräth sich eben in dieser geflissentlichen Berufung auf Paulus, den begnadigten Apostel des Evangeliums von der Sünder rettenden Gnade, das deutliche Bestreben, dem Ultrapaulinismus eines Marcion den richtigen Paulus der kirchlichen Tradition als massgebende Autorität entgegenzustellen und damit den Häretikern ihre gefährlichste Waffe zu entwinden. Gerade dieser Punkt spricht also sehr entschieden für eine Bekämpfung der marcionitischen Gnosis im I Timotheusbriefe. Aber freilich hat der Verfasser ausser dieser auch noch andere häretische Lehren seiner Zeit im Auge gehabt, ohne dass er es nöthig gefunden hätte, zwischen den einzelnen Schulen bestimmt zu unterscheiden. Wenn 1, 4 vor Mythen und endlosen Genealogieen, welche nur zu Streitfragen statt zur Erbauung führen, gewarnt wird, so kann man hierbei weder an die harmlose Beschäftigung mit den jüdischen Genealogieen denken, deren allegorische Deutung doch gewiss nicht als falsche Lehre bezeichnet werden könnte, noch auch an die verschiedenen Engelklassen der Essener, welche nie in ein verwandtschaftliches Verhältniss zu einander gesetzt wurden; vielmehr ist die einzig mögliche Deutung die schon von Tertullian gegebene auf die Aeonen-Reihen und Syzygieen der Valentinianer, welche ihre mythologischen Begriffshypostasen in ein genealogisches Abstam-

mungsverhältniss setzten, welches sich in infinitum fortspinnen liess; treffend passt hierzu der Ausdruck: „endlose Genealogieen“ und „Mythen“. Auch die Sittenschilderung der Irrlehrer in II Tim. 3, 2—7 und I Tim. 6, 4 f., wo ihnen Gewinn- und Genusssucht und unlauterer Eifer um Bekehrung der Weiber nachgesagt wird, passt zwar nicht zu den durch asketische Sittenstrenge sich auszeichnenden Marcioniten, wohl aber zu anderen Gnostikern jener Zeit, wie zu den Valentinianern, welchen öfters weltliches Treiben und insbesondere das Jagdmachen auf Weiber nachgesagt wird. Auch der einseitige Intellektualismus, das Pochen auf eine tiefere Gotteserkenntniss ohne entsprechende Lebensführung war den Irrlehrern der Pastoralbriefe nach Tit. 1, 16 mit den in den Johannesbriefen bekämpften Gnostikern gemeinsam. Wenn dagegen die dort vorherrschende Polemik gegen doketische Christologie in den Pastoralbriefen zurücktritt — gestreift ist sie doch auch hier in I Tim. 2, 5 und 3, 16 —, so erklärt sich das einfach daraus, dass der (oder die) Verfasser dieser Briefe sich überhaupt nicht auf bestimmte Streitfragen eingelassen und nicht eine Widerlegung der einzelnen gnostischen Irrthümer beabsichtigt hat (haben), sondern die ganze Richtung in Bausch und Bogen als verkehrt verworfen wird.

Nach alledem wird es sein Bewenden haben beim Urtheil der ältesten Kirchenväter, welche die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts besser als wir kannten, und welche in den Irrlehrern der Pastoralbriefe die Gnostiker der grossen Schulen um die Mitte des zweiten Jahrhunderts erkannten. Hieran darf uns auch der Umstand nicht irre machen, dass Tit. 1, 10 von Irrlehrern aus der Beschneidung und 1, 14 von jüdischen Fabeln und I Tim. 1, 7 von Irrlehrern, welche Gesetzeslehrer sein wollen, die Rede ist. In gewissem Sinn konnte Derartiges von allen Gnostikern gesagt werden, da sie vom jüdisch-heidnischen Religionssynkretismus Syriens ausgegangen waren, wesshalb auch der samaritanische Magier Simon den Kirchenvätern als Urheber dieser ganzen Härese galt; trat dann auch in den späteren Systemen die hellenistisch-philosophische Spekulation mehr voran, so erhielt sich doch daneben auch immer noch das semitisch-orientalische Element

in der gnostischen Mythologie. Der Hauptgrund aber jener Bezeichnung wird in dem polemischen Interesse der kirchlichen Lehrer zu suchen sein, die ultrapaulinische Härese möglichst weit von sich ab und dem Judaismus zuzuschieben. Wollte ein kirchlicher Lehrer jene Richtung in der Rolle des Paulus bekämpfen, welcher einst nur mit Gegnern aus der Beschneidung zu thun hatte, so forderte die Konsequenz der einmal angenommenen Rolle, dass er auch seine gegenwärtigen Gegner als Leute darstellte, welche „jüdische Fabeln" lehren und „vornehmlich aus der Beschneidung" stammen (Tit. 1, 10). Sind wir also berechtigt, „die judaistischen Züge im Bilde der Irrlehrer auf Rechnung der Rolle zu setzen, welche unser Briefsteller einmal übernommen hatte*)", so fällt der einzige Grund weg, der uns hindern könnte, die Irrlehrer der Pastoralbriefe auf die grossen gnostischen Schulen um die Mitte des zweiten Jahrhunderts zu beziehen, womit die Abfassungszeit dieser Briefe von selbst gegeben ist.

Die Bekämpfung der Irrlehrer ist hier eine ganz andere, als sie im Kolosserbrief gewesen war. Sie werden nicht widerlegt durch Gründe, die aus dem in sich selbst vertieften christlichen Bewusstsein, aus dem Wesen der Erlösung und des Erlösers geschöpft wären, es wird nicht ihrer falschen Gnosis die wahre Gnosis gegenübergestellt. Mit solcher befassen sich unsere Briefe gar nicht mehr. Sondern der häretischen Lehre setzen sie einfach entgegen die kirchliche Lehre als die allein „gesunde", allein „der Frömmigkeit entsprechende", die Ueberlieferung, wie sie getragen ist von der organisirten Kirche „als der Grundsäule und Feste der Wahrheit", und wie sie schon zum „Glaubensgesetz", zur „Glaubenslehre" geworden ist, auf welcher auch allein eine gesunde Sittlichkeit bestehen könne, während die Irrlehrer nothwendig ein schlechtes Gewissen haben müssen. Uebereinstimmung mit dem gemeinsamen, auf Ueberlieferung beruhenden Glauben und praktische Sittlichkeit, das sind die beiden Merkmale der wahren Lehre; an dieser gemessen kann die „andere Lehre" (ἑτεροδιδασκαλεῖν) der Häretiker nur als völliger Irrthum

*) Holtzmann, Die Pastoralbriefe, S. 158.

verworfen werden. Bei diesem Vorwiegen des praktisch-kirchlichen Interesses in den Pastoralbriefen lässt sich natürlich hier nicht ein ausgeprägter eigenthümlicher Lehrbegriff erwarten; soweit gelegentlich dogmatische Lehren berührt werden, verräth sich der Standpunkt jenes praktischen Deuteropaulinismus, wie wir ihn vom I Clemens-, I Petrus- und Epheserbrief her kennen, jedoch schon in dem weiteren Stadium seiner kirchlichen Fixirung, wo mit der zunehmenden Neigung zur neuen kirchlichen Gesetzlichkeit die Abweichung vom echten Paulinismus noch merklich grösser geworden ist.

Das Christenthum wird I. 6, 1. 1, 10 als „die Lehre“ bezeichnet, und zwar zur Unterscheidung von der Häresie ist das kirchliche Christenthum „die gesunde Lehre“, „die gesunden Worte Christi“, „die der Frömmigkeit entsprechende (d. h. mit dem kirchlichen Gemeinbewusstsein in Einklang stehende) Lehre“ ibid. und 6, 3 und II. 1, 13 und öfter. Das kirchliche Gemeinbewusstsein ist schon so erstarkt, dass es dem Glauben des Einzelnen gegenüber zur bindenden Norm, zum Glaubensgesetz geworden ist; so haben wir I. 1, 5 *παραγγελία* zu verstehen, nicht von einem Sittengebot, da dieses die Liebe nicht zum Endzweck (*τέλος*), sondern zum Inhalt hätte, und da es auch nicht unmittelbar den theoretischen Fabeleien der Irrlehrer entgegengestellt werden könnte; es wird also ebenso, wie die *ἐντολή* 6, 14, von der Glaubensregel zu verstehen sein: sie soll rein, von Irrlehre unbefleckt bewahrt werden und soll sich in der Liebe, ihrem Endziel, bewähren, im Gegensatz zur Ketzerei, die nur Zank und Streit anrichtet (1, 4. 6, 4). Damit hat auch der Glaube selbst die objektive Wendung bekommen, dass er wesentlich kirchliche Rechtgläubigkeit, ja geradezu der rechte Glaubensinhalt, die kirchliche Glaubenslehre ist; so I. 1, 4: *οἰκονομία θεοῦ ἡ ἐν πίστει* = die im Glauben enthaltene Heilsanstalt Gottes, wobei offenbar der Glaube nicht das subjektive Glauben, sondern die objektive Glaubenswahrheit (fides quae creditur) ist; ebenso 2, 7: *διδάσκαλος ἐθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ*, wo *πίστις καὶ ἀλήθεια* einfach als *ἓν διὰ δυοῖν* zu nehmen sind = Glaubenswahrheit; ferner 3, 9: *μυστήριον τῆς πίστεως* = die christliche Glaubenslehre, die nach aussen,

der Welt gegenüber verborgen ist; 4, 6: *λόγοις τῆς πίστεως καὶ τῆς καλῆς διδασκαλίας* vgl. zu 2, 7; sodann *πίστις* = Rechtgläubigkeit 4, 1: *ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως* und 6, 10: *ἀπεπλανήθησαν ἀπὸ τῆς πίστεως*, 21: *περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν*, auch 1, 19: *ἔχων πίστιν — περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν*. In demselben Maasse nun aber, in welchem die Objektivität der Glaubenslehre gegenüber der Ketzerei betont wird, tritt natürlich auch der sie tragende und repräsentirende Gesellschaftsorganismus in Vordergrund.

Die Kirche ist Säule und Grundfeste der Wahrheit (I. 3, 15), der feste Grund Gottes (II. 2, 19). Sie ist also der Ort, wo allein die Wahrheit zu finden ist, das Fundament, von dem allein die Wahrheit im Bestand erhalten wird, auf das sich also jeder Christ, der an der christlichen Wahrheit Theil haben will, stellen muss. Paulus hatte I Kor. 3, 11 als den alleinigen unverrückbaren Grund Jesum Christum selbst bezeichnet; schon der kirchliche Epheserbrief hatte diess (2, 20) dahin erweitert, dass Apostel und christliche Propheten mit Christo als dem Eckstein zusammen die Grundlage bilden; jetzt aber ist allbereits die Kirche allein und rundweg in diese prinzipielle Stellung eingerückt. Wer sähe nicht hierin den Entwickelungsgang des Paulinismus zum Katholicismus? Und nicht bloss die Festigkeit in Wahrung des Glaubens, sondern auch die Reinheit ist ein Merkmal und Erforderniss der Kirche; sie trägt die Inschrift: „Der Herr kennet die Seinen!“ und: „es trete ab von der Ungerechtigkeit, wer den Namen Christi nennet!“ Weil sie eine Gemeinschaft Solcher ist, die Gott als die Seinen anerkennt, so muss jeder zu ihr Gehörige, der sich zum Namen Christi bekennt, von der Ungerechtigkeit abstehen; nur so ist er „ein Gefäss zur Ehre“, aus werthvollem Stoff und zu würdigem Gebrauch bestimmt; doch sollen auch die unwürdigen Glieder nicht ohne Weiteres ausgeschlossen, sondern geduldet werden, wie man ja auch im Hause neben den goldenen und silbernen Gefässen hölzerne und irdene, neben denen zur Ehre auch solche zur Unehre habe; wie die letztern unentbehrlich im Hause, so sind die Unwürdigen in der Gemeinde unvermeidlich, was natürlich nicht aufhebt, dass nicht doch jeder Einzelne dafür Sorge tragen soll, ein Gefäss zur Ehre zu sein,

indem er sich vom Unreinen und von den Unreinen sondert. Man sieht, die Frage der Kirchenzucht ist hier schon Gegenstand der Erwägungen geworden.

In beider Beziehung, sofern die Kirche Trägerin der festen Wahrheit und sofern sie Vertreterin der sittlichen Reinheit ist, bedarf sie der Organe, welche kraft ihres Amtes über der kirchlichen Ordnung zu wachen haben; Hand in Hand mit der dogmatischen Idee der Kirche sehen wir daher auch die praktische Kirchenverfassung sich bestimmter ausbilden. Wir können hierin innerhalb unserer Briefe selbst einen gewissen Fortschritt wahrnehmen. Im ältesten derselben, dem II Briefe an Timotheus, finden wir noch nichts von eigentlichem Amtsbegriff. Timotheus — und in ihm jeder Gemeindevorsteher — wird ermahnt, sich als tüchtig, als tadellosen Arbeiter Gott darzustellen (2, 15), seinen Dienst an der Gemeinde treu zu erfüllen, die Wirksamkeit eines Evangelisten zu treiben unter Nüchternheit und Erduldung von Leiden, das Wort ohne Unterlass zu verkündigen, zu strafen, zu ermahnen und zu lehren (4, 5. 2), hauptsächlich den Widerspenstigen, welche durch Irrlehre Zank in der Gemeinde anrichten, mit Ernst, aber auch mit Geduld und Milde entgegenzutreten (2, 14. 25). Zugleich wird er erinnert, die Gabe Gottes, die durch Handauflegung in ihm sei, neu zu beleben (1, 6), weil Gott uns ja nicht den Geist der Furcht, sondern der Kraft und Liebe und Selbstbeherrschung gegeben habe (v. 7); er soll erstarken in der Gnade in Christo (2, 1), im Gedächtniss behalten Jesum Christum (v. 8); der Herr werde ihm in Allem Einsicht geben (v. 7). Er wird auch für seine eigene Person wiederholt erinnert, festzuhalten am Urbild der gesunden Worte, die er vom Apostel gehört habe (1, 13), zu bleiben bei dem, was er gelernt und womit er betraut worden, eingedenk dessen, von wem er es gelernt habe (3, 14), die Lüste der Jugend zu fliehen und der Gerechtigkeit, dem Glauben, der Liebe, dem Frieden mit Allen, die den Herrn von reinem Herzen anrufen, nachzujagen (2, 22). — Es ist klar, dass Paulus selbst gegen Ende seines Lebens nicht so an Timotheus geschrieben haben könnte, der ja damals kein Jüngling mehr war, sondern ein gereifter und im Dienst des Evangeliums längst treu bewährter Mann und

vertrauter Freund des Apostels. Auch die Vorstellung, dass dem Timotheus die Gnadengabe Gottes durch des Apostels Handauflegung mitgetheilt worden sei (1, 6), ist dem Paulus sonst gänzlich fremd und weist schon auf die spätere kirchliche Anschauung hin, nach welcher durch die sakramentale Amtsweihe die Amtsgnade den kirchlichen Würdenträgern zukommen sollte (I. 4, 14). Dass jedoch diese Gnadengabe noch erst der sittlichen Belebung durch den christlichen Geist bedarf und dass ihr Träger nöthig hat, selbst stärker zu werden in der Gnade und reicher an Einsicht, darin liegt noch ein merklicher Abstand vom späteren Begriff einer objektiven klerikalen Amtswürde; das Schwergewicht fällt noch mehr auf die persönliche Würdigkeit der Gemeindeleiter als auf die Amtswürde.

Nähere Anweisungen zur Besetzung der kirchlichen Aemter werden im Titus- und I Timotheusbrief gegeben. Tit. 1, 5 wird die Aufstellung von *πρεσβύτεροι* in jeder Stadt angeordnet, die für diese Würde vorauszusetzenden persönlichen Eigenschaften in v. 6 genannt, die nähere Charakteristik aber in v. 8 an den Begriff des *ἐπίσκοπος* angeknüpft. Hierdurch scheint der Schluss gefordert zu werden, dass *πρεσβύτερος* und *ἐπίσκοπος* zwei Namen für dasselbe seien, ein Schluss, der auch durch den Wechsel beider Bezeichnungen für die ephesinischen Gemeindevertreter in Act. 20, 17 vgl. mit 28 bestätigt zu werden scheint. Gleichwohl ist diese Meinung, dass dieselben Personen bald Presbyter, bald Episkopen genannt werden, nicht ganz richtig. Vielmehr hat Weizsäcker*) überzeugend, wie ich meine, nachgewiesen, dass *πρεσβύτεροι* ursprünglich den Stand der Aeltesten der Gemeinde bezeichnete, welche durch älteste Gemeindeangehörigkeit oder dann später durch hohes Lebensalter eine natürliche Ehrenstellung als Respektspersonen und Träger der Tradition und Autorität einnahmen; dass hingegen mit *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* eigentliche Gemeindeämter bezeichnet wurden, und zwar mit jenem das Amt der Vorsteher, welche die gemeinsamen Angelegenheiten zu leiten

---

*) Ap. Zeitalter, S. 637 ff.

und das Gemeindeleben zu beaufsichtigen hatten, mit diesem das Amt der Dienenden, welche sich der Mühwaltung in Werken der Bruderliebe vorzugsweise annahmen. Weil aber die leitenden Gemeindevorsteher natürlich aus der Zahl der angesehenen Aeltesten genommen wurden, so waren die *ἐπίσκοποι* zugleich *πρεσβύτεροι*, ohne dass doch darum alle *πρεσβύτεροι* auch *ἐπίσκοποι* gewesen wären. Nur unter dieser Voraussetzung lässt sich die Erscheinung befriedigend erklären, dass in I Tim. 3 (und ganz ähnlich I Clem. 42) bei der Besprechung der Gemeindeämter nur von *ἐπίσκοπος* und *διάκονοι* die Rede ist, nicht aber von *πρεσβύτεροι*, die erst in späterem Zusammenhang (Cap. 5) erwähnt werden; und zwar ergibt sich hier aus ihrer Entgegenstellung gegen die *νεώτεροι* und der Gleichstellung mit den *πρεσβύτεραι* und *χῆραι*, d. h. dem Ehrenstand der von der Gemeinde hervorragend geehrten und unterstützten älteren Frauenspersonen, die deutliche Bestätigung der Auffassung, dass *πρεσβύτεροι* den Stand der Aeltesten, die Würdestellung der Respektspersonen, aber nicht ein kirchliches Amt bedeute. Dem steht auch 5, 17 nicht entgegen; denn wenn hier gesagt ist, dass diejenigen Presbyter, welche gute Vorsteher sind, und zumeist die, welche im Wort und der Lehre arbeiten, doppelten Ehrensold verdienen, so setzt dieses offenbar voraus, dass nicht alle Presbyter die Funktionen der Vorsteher (*προεστῶτες* = *ἐπίσκοποι*) oder Lehrer ausübten, dass also die *ἐπίσκοποι* nur der mit den Funktionen der Leitung und (theilweise) der Lehre betraute Ausschuss aus der weiteren Klasse der Presbyter waren. Dieselbe Stelle ist auch insofern beachtenswerth, als sie erkennen lässt, dass der Dienst am Wort und in der Lehre damals noch nicht zu den regelmässigen Amtsfunktionen der Vorsteher oder Bischöfe gehörte, wohl aber als ein allgemein wünschenswerther (vgl. 3, 2: *διδακτικόν*) und besonders geschätzter Vorzug Einzelner unter ihnen galt. Je mehr nun unter den Kämpfen mit den Häretikern die Regelung der richtigen Lehre von hervorragender Wichtigkeit für die Ordnung und Festigkeit des Gemeindelebens wurde, desto mehr musste die Lehrthätigkeit dem Amt der Kirchenleitung vorbehalten werden und desto mehr musste zugleich dieses Amt in einheitlicher Hand konzentrirt werden.

So war es das Bedürfniss der Zeit nach einheitlicher Regelung des kirchlichen Glaubens und Lebens, was dem Amt der Gemeindevorsteher oder Bischöfe immer grössere Amtsbefugniss gab und zugleich die Tendenz auf Zusammenfassung dieser Befugniss in der Person eines einzigen Bischofs in jeder Gemeinde förderte. „Die Pastoralbriefe zeigen auch hier den Uebergang. Sie setzen über die Presbyter-Episkopen des bisherigen Bestandes wie ein Vorbild für künftige Zeiten die apostolischen Beauftragten, welche als solche ein höheres Recht haben“ (Weizsäcker, S. 645). Es kann zwar zugegeben werden, dass Timotheus und Titus nicht direkt als Bischöfe von Einzelgemeinden gedacht sind, sondern als Stellvertreter des Apostels, welche Aufsicht über verschiedene Gemeinden zu führen und für die Einsetzung der rechten Leute zu Bischöfen und Diakonen zu sorgen haben. Gleichwohl kann man sich wenigstens im ersten Timotheusbrief des Eindrucks nicht leicht erwehren, dass dem Verfasser bei der Rolle, welche er dem Timotheus zuweist, die Idee des Episkopats vorgeschwebt habe, welches sich ebendamals als monarchische Spitze aus dem Kollegium der Presbyter-Episkopen herauszuheben begann. Nur so ist es zu verstehen, dass dem Timotheus die Aufsicht über die Lehre, die Vermögensverwaltung, die Kirchenzucht anbefohlen wird, was ja alles eine bleibende Amtsführung innerhalb einer Gemeinde in bischöflicher Stellung voraussetzt. Er hat Anderen zu gebieten, dass sie nicht falsch lehren, hat aber auch selbst sich anhaltender Schriftlesung, Vermahnung und Unterweisung zu befleissigen, besitzt also ein autoritatives Lehramt, und dieses wird begründet durch die Gnadengabe, welche ihm mittelst Prophetie unter Handauflegung des Presbyteriums gegeben worden ist (4, 14). Darunter ist nichts anderes zu verstehen als eine vom Presbyterkollegium vollzogene förmliche Ordination, welche mit der Bestellung zum Lehramt zugleich die Amtskraft als übernatürliche Gnadengabe von sakramentaler Wirkung mitgetheilt habe; eine Vorstellung, welche dem Paulus nicht bloss, sondern auch noch dem römischen Clemens ganz ferne lag und uns schon mitten in den Ideenkreis der werdenden katholischen Hierarchie um die Mitte des 2. Jahrhunderts versetzt. Wenn ferner 5, 19 f. dem

Timotheus Anweisungen zur Handhabung der Kirchenzucht auch gegenüber den Presbytern gegeben werden, so ist schwer einzusehen, wen sonst sich der Verfasser als den bestimmten und beharrenden Träger einer derartigen Befugniss gedacht haben könnte, wenn nicht eben den Bischof, der damit also als der monarchische Inhaber der Leitung und Beaufsichtigung der Gemeinde über die bisher bestehende Aristokratie der Presbyter-Episkopen emporgehoben wird.

Wir sehen also in den Pastoralbriefen, zumeist im spätesten derselben, dem ersten Timotheusbriefe, die kirchliche Verfassung in dem Stadium der Anbahnung des monarchischen Episkopats. Und eben darin, der Idee des Episkopats als einer apostolischen Anordnung in der Kirche zum Siege zu verhelfen, liegt neben der Bekämpfung der gnostischen Häretiker der andere Hauptzweck dieser Briefe. Und beide Zwecke sind im Grunde ein und derselbe. Denn die Bekämpfung der Häretiker geschieht hier nicht sowohl durch lehrhafte Widerlegung ihrer Meinungen, als vielmehr durch Geltendmachung der kirchlichen Ueberlieferung und Autorität. Diese aber bedurfte, um der Häresie wirksam entgegentreten zu können, einer stehenden Repräsentation durch ein mit apostolischer Machtbefugniss ausgestattetes kirchliches Amt. Aus demselben Interesse der Selbstbehauptung der Kirche gegen die Häretiker entstand sowohl die autoritative Geltung der Tradition, das kirchliche Dogma, wie die apostolische Machtbefugniss des Episkopats, die kirchliche Hierarchie, diese als der reale Träger von jenem, jenes als der ideale Grund von dieser. Eben darum aber, weil sowohl die kirchliche Lehre als Verfassung auf apostolische Ueberlieferung und Anordnung zurückgeführt werden musste, um den Häretikern gegenüber als maassgebende Autorität geltend gemacht werden zu können, war es durch das kirchliche Interesse fast unumgänglich gefordert, dass der Vertreter des kirchlichen Autoritätsprinzips seine Mahnungen und Vorschriften im Namen des Apostels ergehen liess, welcher bei den zu bekämpfenden Gegnern am meisten oder allein in Achtung stand: im Namen des Paulus. Um den gnostischen Ultrapaulinismus wirksam zu bekämpfen, führt der Verfasser der Pastoralbriefe seinen Paulus, d. h. den

Paulus, wie er im kirchlichen Bewusstsein des zweiten Jahrhunderts lebte, in's Gefecht. Dass aber dieser ein sehr wesentlich anderer war, als der echte Paulus der Geschichte, das haben wir längst schon gesehen und wird sich hier wieder aus einem Ueberblick der dogmatischen Lehrweise dieser Briefe bestätigen.

Dass die Lehre von Gott in der deuteropaulinischen Theologie eine grössere Bedeutung hatte als bei Paulus selbst, haben wir schon öfter bemerkt (vgl. besonders I Clemensbrief). In den Pastoralbriefen kommt nun zu dem allgemeinen Interesse des Heidenchristenthums an der Wahrheit des Monotheismus noch als besonderes Moment hinzu der Gegensatz gegen die dualistische und sonst heidnisch-mythisirende Gotteslehre der Gnostiker. Wiederholt wird daher die Einheit Gottes betont (*μόνος θεός* I. 1, 17; *εἷς θεός* 2, 5; *ὁ μόνος δυνώστης* 6, 15), seine Absolutheit, und zwar als unbeschränkter Lebensbesitz (*θεὸς ζῶν* I. 3, 15. 4, 10; *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν* 6, 16; *ὁ ζωογονῶν τὰ πάντα* 6, 13), als Ewigkeit und Unvergänglichkeit (*ἄφθαρτος, βασιλεὺς τῶν αἰώνων* 1, 17), Unsichtbarkeit und Unzugänglichkeit (*ἀόρατος* ibid. *φῶς οἰκῶν ἀπρόςιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται* 6, 16), als die alleinige Macht und Herrschaft über Alles (*ὁ μόνος δυνάστης* 6, 15; *βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον* ibid.) und als Seligkeit (*μακάριος* 1, 11. 6, 15). Unter den sittlichen Eigenschaften werden hervorgehoben die Wahrhaftigkeit (*ἀψευδής* Tit. 1, 2. II Tim. 2, 13) und besonders die Gnade, Menschenliebe, Güte und Barmherzigkeit (*χάρις, φιλανθρωπία, χρηστότης, ἔλεος* Tit. 2, 11. 3, 4 f. in den Briefüberschriften: *χάρις, ἔλεος, εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ*); so wird auch wiederholt Gott selbst als *σωτήρ* bezeichnet (I. 1, 1. 2, 3. II. 1, 9. Tit. 2, 10, 3. 4); und zwar wird ausdrücklich die Universalität seines Gnadenwillens hervorgehoben (I. 2, 4). In allen diesen Aussagen können wir eine mehr oder weniger direkte Bekämpfung der gnostischen Gotteslehre finden, welche die Gottheit theils mythologisch verendlichte und versinnlichte, theils namentlich einen dualistischen Gegensatz zwischen dem barmherzigen Gott des Evangeliums und dem gerechten Gott des alttestamentlichen Gesetzes behauptete (die Gnostiker Kerdon und Marcion).

Die Gnade Gottes ist uns schon vor den Weltzeiten in Christo Jesu gegeben gewesen, geoffenbart aber wurde sie durch die geschichtliche „Erscheinung Jesu Christi“, die daher auch geradezu als „Erscheinung der Gnade, der Güte und Menschenliebe Gottes“ bezeichnet wird (II Tim. 1, 9. 10. Tit. 2, 11. 3, 4). War die Gnade des ewigen Rathschlusses uns *δοθεῖσα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων*, so ist Christus Jesus der uranfängliche, sonach präexistente Träger derselben, ganz wie er auch in Eph. 1, 4 als der Träger der Erwählung, als intelligibler Ort der Gemeinde erscheint. Ebenso ist in I. 3, 16: *ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί* die Präexistenz Christi vorausgesetzt, denn „offenbar werden im Fleisch“ kann nur ein Subjekt, das vorher sein Dasein als ein noch verborgenes nicht im Fleisch, also im Gebiet des übersinnlichen, himmlischen Lebens hatte. Aber es geht noch über die bisherige paulinische Christologie hinaus, wenn Tit. 2, 13 Jesus Christus geradezu „unser grosser Gott und Heiland“ heisst. Denn so, als Prädikat von Christo, sind die Worte: *ἐπιφάνεια τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* mit grosser Wahrscheinlichkeit zu verstehen; es ist diess grammatisch das nächstliegende, weil der einmalige Artikel *τοῦ* die beiden Genetive *θεοῦ* und *σωτῆρος* zu einer einheitlichen Attributivbestimmung des einen Subjektes Jesus Christus verknüpft; und es ist überdiess darum das einfachere, weil *ἐπιφάνεια* nie von Gott, sondern stets von Christo steht; auch durch den Beisatz *μεγάλου* wird diese Deutung nicht nur nicht erschwert, sondern vielmehr gestützt, denn für Gott wäre derselbe offenbar ein mattes und überflüssiges Epitheton, wogegen er in den Zusammenhang der verherrlichenden Prädikate für Christus gut passt; der Mangel endlich einer sonstigen Analogie für diese Bezeichnung Christi (*θεός* als adjektivisches Prädikat mit Jesus Christus verbunden) ist zwar für die neutestamentliche, nicht aber für die übrige gleichzeitige christliche Literatur zuzugeben. Allerdings bildet nun diese Stelle des Titusbriefes einen auffallenden Kontrast mit I Tim. 2, 5, wo Christus geradezu und rundweg *ἄνθρωπος* heisst. Wahrscheinlich ist diese letztere Stelle gegen gnostischen Doketismus (wie der vorhergehende Vers gegen gnostischen Partikularismus) gerichtet; und wir

haben dann zwischen diesen beiden Briefen denselben Wechsel des christologischen Interesses, wie er uns auch ganz ähnlich innerhalb der ignatianischen Briefe aus denselben Gründen, wie hier, begegnen wird.

Die *ἐπιφάνεια* Christi ist theils die noch zukünftige Parusie (Tit. 2, 13 und I. 6, 14. II. 4, 1. 8), theils das geschichtliche Auftreten Jesu, in welchem eben die ewige Gnade Gottes und ihr ewiger Träger, der präexistente Christus Jesus, offenbar wurde (II Tim. 1, 10). Bei den Gnostikern war der Begriff auch gebräuchlich, und zwar im zweiten Sinne, während er kirchlich überwiegender (vgl. II Thess. 2, 8) im erstern Sinne gebraucht worden zu sein scheint; im Titusbrief steht auch *ἐπεφάνη* zweimal (2, 11: *ἐπεφάνη ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις* und 3, 4: *ὅτε ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ*) vom geschichtlichen Erscheinen des Christenthums. Es gehört dieser Begriff jedenfalls mehr in den johanneischen als in den paulinischen Gedankenkreis; ebenso wie die Ausdrücke, mit welchen II Tim. 1, 10 das Werk Christi näher bezeichnet wird: *καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον, φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου*, d. h. er machte den Tod zu nichte und brachte Leben und Unvergänglichkeit an's Licht, indem er nemlich das in ihm selber verborgene höhere Leben durch sein Wort der Selbstoffenbarung der Welt kundgebend mittheilte — eine Verbindung von *ζωή* und *φῶς*, die an Joh. 1, 4 erinnert. Mehr paulinisch hingegen lauten die Stellen I Tim. 2, 6: *ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων* und Tit. 2, 14: *ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς*, aber gleich der Zusatz: *ἀπὸ πάσης ἀνομίας* zeigt eine unpaulinische Wendung des Erlösungsbegriffes, sofern ja bei Paulus der Erlösungstod Christi uns vom Gesetz selbst, seinem Fluch und seiner Knechtschaft erlöste, hier umgekehrt sein Zweck sein sollte die Erlösung von der Gesetzlosigkeit, vom heidnisch gesetzlosen Sündenleben. Eben darauf geht auch der zweite Absichtssatz: *καὶ (ἵνα) καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων*. Diess *καθαρίζειν* ist nicht, wie im Hebräerbrief, von der Schuldtilgung, sondern in diesem Zu-

sammenhang von der sittlichen Erneuerung zu verstehen, wodurch die Fähigkeit und Willigkeit zum Fleiss in guten Werken hergestellt wird, worin das Grundmerkmal eines Eigenthumsvolkes Gottes besteht. Bei Paulus war diese sittlich erneuernde Wirkung erst in zweiter und abgeleiteter Weise mit dem Erlösungstode Christi verknüpft, während der religiöse Gesichtspunkt der Versöhnung mit Gott vorantrat.

Dasselbe Verhältniss der beiden Gesichtspunkte wiederholt sich bei der Heilsaneignung, welche übrigens viel bestimmter, als bei Paulus, an die Taufe geknüpft wird. Diese ist nach Tit. 3, 5 das Mittel, wodurch uns Gott gerettet hat, und zwar als *λοῦτρον παλλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου*. Es ist diess eine Kombination zweier Bilder und Anschauungsweisen: das „Bad" würde an die reinigende Wirkung der Taufe zur Sündenvergebung zunächst denken lassen, statt derselben verbindet sich mit dem „Bad" die ihm nicht ganz entsprechende Wirkung der „Wiedergeburt", welche näher erklärt wird (*καί* epexeg.) als „Erneuerung des heiligen Geistes", d. h. durch den heiligen Geist, was zwar dem paulinisch-johanneischen Gedankenkreis entspricht, aber in den Ausdrücken keine direkte Analogie weder bei Paulus noch bei Johannes hat (*παλιγγενεσία* nur noch in Matth. 19, 28 von der Welterneuerung bei der Parusie, und *ἀνακαίνωσις* in Röm. 12, 2 passivisch, vom Erneuertwerden des *νοῦς*, während hier eigentlich aktivisch = das erneuernde Wirken des heiligen Geistes). Als eine von Paulus wenigstens in der Ausdrucksform abweichende Eigenthümlichkeit ist beachtenswerth, dass Tit. 3, 7 die Rechtfertigung und hoffnungsmässige Erbschaft des Lebens als Folge der Geistesmittheilung erscheint, und dass die Rechtfertigung auf die Gnade Christi, statt Gottes, zurückgeführt wird. Von grösserer sachlicher Bedeutung ist die sehr veränderte Stellung des Glaubens. Selten erscheint er als Mittel der subjektiven Heilsaneignung (so in I Tim. 1, 16. II Tim. 3, 15; dagegen auffallender Weise nicht Tit. 3, 5, wo er doch durch den Gegensatz der *ἔργα τῆς δικαιοσύνης* für ein echt paulinisches Denken geradezu gefordert war). Viel öfter steht *πίστις* theils in dem objektiven Sinne der Rechtgläubigkeit oder geradezu der

rechten Glaubenslehre, worüber schon oben das Nähere besprochen wurde, theils im Sinne einer einzelnen christlichen Tugend neben andern, besonders neben der Liebe (I. 1, 14: *μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*; 2, 15: *ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἁγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης*; 4, 12: *ἐν λόγῳ, ἐν ἀναστροφῇ, ἐν ἀγάπῃ, ἐν πίστει, ἐν ἁγνείᾳ*; 6, 11: *δίωκε δικαιοσύνην, εὐσέβειαν, πίστιν, ἀγάπην, ὑπομονὴν, πραότητα*; II. 1, 13: *π.* und *ἀγ.* 2, 22: *δίωκε δικοιοσύνην, πίστιν, ἀγάπην, εἰρήνην*; 3, 10: *παρηκολούθηκάς μου τῇ διδασκαλίᾳ, τῇ ἀγωγῇ, τῇ προθέσει, τῇ πίστει, τῇ μακροθυμίᾳ, τῇ ἀγάπῃ, τῇ ὑπομονῇ*; Tit. 2, 2: *ὑγιαίνοντας τῇ πίστει, τῇ ἀγάπῃ, τῇ ὑπομονῇ*). In diesen Verbindungen ist der Glaube nicht sowohl die religiöse Grundstellung des Menschen zu Gott und die Wurzel der sittlichen Tugenden, als vielmehr eine besondere christliche Tugend, die als solche natürlich der Ergänzung durch andere bedarf, was doch etwas wesentlich anderes ist als die paulinische Formel: *πίστις δι᾽ ἀγάπης ἐνεργουμένη*. Der so veräusserlichte und seiner religiösen Centralbedeutung entleerte Glaube kann dann natürlich auch nicht mehr, wie der paulinische, als der Grundbegriff für das christlich-fromme Leben überhaupt gebraucht werden. Hierfür tritt nun ein unsern Briefen eigenthümlicher Begriff an seine Stelle: die *εὐσέβεια*. Sie ist einerseits ungleich allgemeiner und unbestimmter als die paulinische *πίστις*, da sie ja nicht einmal etwas specifisch christliches ist, sondern „Frömmigkeit" überhaupt; aber sie fasst andererseits eben jene beiden Momente in sich, um die es unsern Briefen wesentlich zu thun ist: die Kirchlichkeit, die Pietät und Treue gegen das überkommene kirchliche Gemeinbewusstsein, und dann die praktische Bewährung in Sittlichkeit und guten Werken. Ersteres erhellt aus Tit. 1, 1: *ἐπίγνωσις ἀληθείας τῆς κατ᾽ εὐσέβειαν* und I Tim. 6, 3: *τῇ κατ᾽ εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ*, in welchen beiden Stellen die *εὐσέβεια*, als Norm für die richtige Wahrheit und Lehre, das kirchliche Gemeinbewusstsein oder die kirchlich anerkannte Form der Frömmigkeit bedeutet, im Gegensatz zu der Zank und Streit erzeugenden Irrlehre (I. 6, 4). Auch I. 3, 16 ist *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον* der geheimnissvolle Hauptinhalt des kirchlichen Glaubens oder der Wahrheit, deren Grundfeste und

Säule die Kirche ist (v. 15). Nach anderer Seite ist die *ευσέβεια* die praktische Frömmigkeit des unbescholtenen und werkthätigen Christenlebens; so I. 2, 2: *ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι;* 4, 7: *γύμναζε σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν* und 8: *ἡ εὐσέβεια πρὸς πάντα ὠφέλιμός ἐστι*, in welchen beiden Stellen es den Gegensatz der einfachen kirchlichen Frömmigkeit gegen das Raffinement der häretischen Askese bedeutet; ähnlich wird 6, 6 und 5 der gewerbsmässig betriebenen Frömmigkeit der Irrlehrer die genügsame Frömmigkeit als der wahre Gewinn entgegengestellt; 6, 11 steht sie vor Glaube, Liebe, Geduld und Sanftmuth als das diese Einzeltugenden in sich fassende Allgemeine der rechtbeschaffenen (daher *δικαιοσύνη* voran) religiös-sittlichen Lebensbeschaffenheit. Endlich II. 3, 5 wird der *μόρφωσις εὐσεβείας* ihre *δύναμις* entgegengestellt, nemlich die Kraft, sich in entsprechenden Früchten der Sittlichkeit zu bewähren.

Das Ganze der christlich-sittlichen Rechtbeschaffenheit, zu welcher die in Christo erschienene Gnade die Menschen erziehen will, ist in Tit. 2, 12 zusammengefasst in dem Negativen: Verleugnung der Gottlosigkeit und der Weltlüste, und in dem Positiven: züchtig, gerecht und fromm leben; letzteres die christliche Tugendhaftigkeit in ihrer dreifachen Beziehung: der religiösen auf Gott und auf die Kirche, der socialen auf den Nebenmenschen, und der asketischen auf das eigene Personleben. In letzterer Beziehung ist der Standpunkt unserer Briefe noch fern von dem Extrem eines mönchischen Asketismus, gegen welchen vielmehr als gegen eine häretische Eigenthümlichkeit direkt und indirekt polemisirt wird (I. 4, 3—5. 2, 15 und 5, 14. 5, 23. Tit. 1, 14 f.). Andererseits ist freilich dieselbe Kirche, welche das Extrem eines häretischen und auf Kosten der Kirchlichkeit sich breit machenden Asketismus verwarf, selber schon nicht ganz frei von dieser in der Zeit liegenden Richtung, wie das Verbot der zweiten Ehe bei kirchlichen Amtspersonen (I. 3, 2. 12. 5, 9) und die Forderung des Gelübdes der Nichtverehelichung bei dem kirchlichen Ehrenstande der sogenannten „Wittwen“ (5, 11 f.) beweist. Daher erklärt sich auch die vorsichtige

Wendung in I. 4, 8: *ἡ σωματικὴ γυμνασία πρὸς ὀλίγον ἐστιν ὠφέλιμος, ἡ δὲ εὐσέβεια πρὸς πάντα;* gänzlich sollte auch der Werth der leiblichen Askese nicht in Abrede gestellt, nur aber im Vergleich zu der wichtigeren kirchlichen Frömmigkeit in die rechten Schranken gewiesen werden. Besonders hoch im Werthe steht aber unsern Briefen die fromme Werkthätigkeit. Es ist nach Tit. 2, 14 geradezu der Zweck des Erlösungswerkes, dass das Eigenthumsvolk Gottes werde *ζηλωτὴν καλῶν ἔργων*; es wird wiederholt (3, 8 und 14) eingeschärft, dass die Christen lernen und bedacht sein sollen, guten Werken obzuliegen, damit sie nicht unfruchtbar seien; denn solche Werke seien gut und nützlich den Menschen. Damit ist die Bedeutung und Nothwendigkeit der guten Werke auf das social-ethische Gebiet, wo sie unbestritten wahr ist, beschränkt und religiöse Verdienstlichkeit ferngehalten. Diese letztere wird im Titusbriefe auch noch ausdrücklich geleugnet in 3, 5: *οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ, ὧν ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸν ἑαυτοῦ ἔλεον ἔσωσεν ἡμᾶς* (*ὁ θεός*). Wir haben sonach hier im Wesentlichen denselben Kompromiss zwischen der paulinisch-dogmatischen und der ethisch-socialen Taxirung der guten Werke, d. h. zwischen der Leugnung ihrer Verdienstlichkeit zur Seligkeit und der Behauptung ihrer sittlichen Nothwendigkeit, wie wir es ähnlich schon im Epheserbrief (2, 8—10) gefunden hatten. Darüber geht jedoch der I Timotheusbrief entschieden hinaus, indem er wiederholt der Werkthätigkeit eine religiöse Bedeutung als Bedingung und Ursache für die Beseligung des Menschen zuschreibt, die mit der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein nicht übereinstimmt. Nach I. 3, 13 erwerben sich gute Diakonen, die sich um die Kirche verdient gemacht haben, eine schöne Stufe (*βαθμόν*) und viele Freudigkeit im Glauben, was man kaum anders wird verstehen können als von einer hohen Stufe der Seligkeit, einer Staffel in Himmel (die Deutung von einer höheren Amtsstufe würde schon eine komplizirtere Hierarchie voraussetzen, als sie damals noch denkbar ist; auch müsste dann statt *καλὸν* etwa *μέλλονα* stehen, um die „bessere“ Amtsstellung auszudrücken, da doch die Diakonie nicht eine unschöne Stellung war; endlich spricht der Beisatz:

καὶ πολλὴν παῤῥησίαν ἐν πίστει entschieden für unsere Deutung). Ferner heisst es 6, 18 f. von den Reichen, dass sie durch Wohlthun und Reichwerden an guten Werken sich selbst einen schönen Grund für die Zukunft (als Schatz) anlegen, um zu ergreifen das ewige Leben; dieser Grund ist die Grundlage der Seligkeit, welche sie also durch ihre verdienstlichen Werke sich selber erbauen. Auch wenn 2, 15 vom Weibe gesagt ist: σωθήσεται διὰ τεκνογονίας, so liegt darin zwar der ganz gesunde Gedanke, dass das Weib seine Bestimmung auch in religiös-sittlicher Hinsicht am besten durch Erfüllung ihrer Familienpflichten erreiche; aber paulinisch ist dieser Satz ganz und gar nicht; denn Paulus hatte das Seligwerden überhaupt nicht von sittlichen Leistungen, sondern vom Glauben abhängig gemacht, und er hatte überdiess vom ehelichen Leben geurtheilt, dass es durch seine weltlichen Sorgen von der völligen Hingabe an den Herrn abziehe. Hierin denkt also der Deuteropauliner protestantischer als Paulus, während er in der Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke nach katholischer Seite hin von ihm abweicht. Endlich klingt der Satz 4, 8: dass die Frömmigkeit zu Allem nützlich sei, indem sie die Verheissung des jetzigen und des zukünftigen Lebens habe, doch etwas nach jenem Utilitarismus und religiösen Eudämonismus, wie er von der echtpaulinischen Heils- und Glaubenslehre ebensoweit entfernt, als mit der Verdienstlichkeit der guten Werke nahe verwandt ist.

Müssen wir in allem Dem eine sehr entschiedene Abschwächung des echten Paulinismus durch die herrschende Zeitrichtung auf Kirchlichkeit und praktische Frömmigkeit erblicken, so können wir uns auch nicht mehr darüber wundern, dass sein Verhältniss zum Gesetz und Judenthum die frühere scharfe Gegensätzlichkeit ganz verloren hat. Höchst bezeichnend ist in dieser Beziehung schon diess, dass II Tim. 1, 3. 5 die Frömmigkeit des Paulus und des Timotheus auf gleiche Linie gestellt, ja für identisch erklärt wird mit derjenigen ihrer beiderseitigen Vorfahren; zwischen christlicher und jüdischer Religion ist sonach so wenig ein prinzipieller Gegensatz, dass die eine als einfache Fortsetzung

der andern betrachtet werden kann. Ganz dem entsprechend heisst es von den heiligen Schriften des alten Testaments 3, 15 f.: sie können weise machen zur Seligkeit mittelst des Glaubens an Christum Jesum (der sonach auch in ihnen schon irgendwie enthalten sein muss), denn alle Schrift, von Gott eingegeben, sei nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung und zur Erziehung in der Gerechtigkeit, d. h. sie können über die Heilswahrheit belehren und Busse, Glaube und Heiligung im Menschen bewirken; sicher geht diess über dasjenige hinaus, was Paulus dem Gesetz zuschrieb als dem Kerker- und Zuchtmeister bis auf Christum, welches nur gefangen hält unter dem Bewusstsein der Sünde, nicht aber lebendig machen kann. Endlich wird I. 1, 8 f. der gnostischen Gesetzeslehre die kirchliche Ansicht vom Gesetz in der Weise gegenübergestellt: „Wir wissen, dass das Gesetz gut ist, so man es seinem Wesen entsprechend (νομίμως) braucht, dessen nemlich eingedenk, dass dem Gerechten kein Gesetz gegeben ist, wohl aber den Ungerechten und Ungehorsamen“ u. s. w. Diese Worte enthalten keine dogmatische Aussage über Gültigkeit oder Ungültigkeit des mosaischen Gesetzes, sondern halten sich ganz einfach auf dem Boden der allgemein moralischen Betrachtungsweise und behaupten von hier aus, dass das Gesetz zweckmässig und nothwendig sei als Zuchtmittel für die Zuchtlosen, während es den von selber schon Sittlichen nichts zu befehlen habe. Diess ist ein Satz von unbestreitbarer moralischer Wahrheit, der aber mit der paulinischen Gesetzeslehre nichts zu schaffen hat, weder positiv noch negativ auf sie Rücksicht nimmt. Für den Paulinismus unserer Briefe hat also offenbar die alte Kontroverse über die fortdauernde Gültigkeit des mosaischen Gesetzes im Christenthum ihre Bedeutung verloren; nicht mehr hierüber handelte sich's im Kampf mit den gnostischen Gesetzeslehrern, die ja keineswegs das Gesetz in seiner einfachen jüdischen Geltung vertraten, sondern es vielmehr zum Tummelplatz ihrer ganz andersartigen allegorisch-spekulativen Fabeleien machten. Daher konnte der Pauliner, den nicht mehr die dogmatische Kontroverse über die Gültigkeit des mosaischen Ceremonialgesetzes beschäftigte, um so un-

befangener den allgemeinen und bleibenden moralischen Werth des alttestamentlichen wie überhaupt jedes positiven Sittengesetzes würdigen.

Die ignatianischen Briefe.

Von Interesse ist für unsern Zweck eine Vergleichung der pseudo-paulinischen Pastoralbriefe mit den pseudo-ignatianischen Briefen *), welche uns denselben kirchlichen Paulinismus und im Kampfe mit denselben häretischen Gegnern zeigen, nur mit dem Unterschied, dass beide Theile hier in weiterer Entwickelung und bestimmterer Ausprägung als dort erscheinen. Gegenüber der drohenderen Gefahr von Seiten der Häresie ist die Idee der katholischen Kirche und ihrer hierarchischen Organisation im Episkopat noch viel bestimmter ausgebildet und viel energischer vertreten, als dort; was dort nur erst pastorale Andeutung und Mahnung war, ist hier

*) Die Unechtheit der unter dem Namen des Ignatius auf uns gekommenen Briefe darf als erwiesen vorausgesetzt werden. Auch der Bunsen'sche Versuch, in der kurzen syrischen Recension den echten Ignatius aufzuzeigen, scheint als gescheitert betrachtet werden zu dürfen da bei genauerer Untersuchung der Quellen diese kurze Recension sich nicht als Grundschrift, sondern vielmehr als Auszug aus der grösseren erwies, wie von verschiedenem Standpunkt aus Baur und Uhlhorn, neuerdings Merx in den Meletemata ignatiana (Halle 1861) gezeigt haben; vgl. auch Hilgenfeld, Apostol. Väter, S. 187—279. — Da wir indess in der an den berühmten Namen Ignatius sich anknüpfenden Literatur eine nach Umfang und Inhalt lange Zeit hindurch fluktuirende Masse vor uns haben, so werden wir auch unter Voraussetzung der Unechtheit dieser Masse doch verschiedene Schichten von Erweiterungen und Ueberarbeitungen anzunehmen haben, welche verschiedene dogmatische Strömungen bekunden; ganz ähnlich, wie wir solche unter den Pastoralbriefen — ihre gemeinsame Unechtheit vorausgesetzt — zu unterscheiden Anlass hatten. Diess wird immerhin die bleibende Wahrheit sein an der Untersuchung von Lipsius „Ueber die Echtheit der syrischen Recension der ignatianischen Briefe“ in der Zeitschr. f. histor. Theol. Jahrg. 1856 Vgl. desselben Festprogramm: „Ueber den Ursprung und ältesten Gebrauch des Christennamens“, S. 7.

schon zum dogmatischen Lehrsatz und hierarchischen Gebot geworden.

Aber auch die dogmatische Bekämpfung der Irrlehre hat eine neue Seite bekommen. Konnten wir im I Timotheusbrief nur erst eine leise Spur von Bekämpfung doketischer Christologie wahrnehmen, so tritt diese jetzt als ein Hauptpunkt in den Vordergrund. In den drei Briefen des Pseudo-Ignatius an die Epheser, Trallianer und Smyrnäer werden doketische Gnostiker bekämpft, welche leugneten, dass Christus wahrhaft menschliches Fleisch gehabt habe, von Maria geboren worden sei, wahrhaft gelitten habe, gestorben und auferstanden sei; vielmehr habe er dieses alles nur scheinbar gethan, insbesondere sei sein Leiden nur ein Schein gewesen, da er als leidensunfähiger Gott nicht habe wirklich leiden und sterben können. Weil sie auch in der Eucharistie nicht das Fleisch Christi als gegenwärtige „Gabe Gottes" und „Arzneimittel zur Unsterblichkeit" anerkennen wollten, scheinen sie sich von der kirchlichen Feier abgesondert und eine besondere Feier unter sich gehalten zu haben, ohne Betheiligung des Bischofs und der Presbyter. Aber auch sonst zogen sie sich von der kirchlichen Gemeinschaft und deren Interessen und Aufgaben zurück, kümmerten sich nichts um die Liebesthätigkeit, um Wittwen, Waisen, Bedrängte, Gefangene, Hungernde (Smyrn. 6. 7). Sie werden daher vom kirchlichen Lehrer Verkündiger des Todes, Giftmischer, reissende Thiere in Menschengestalt gescholten, mit welchen der Gläubige in keinen Verkehr treten dürfe. Dass diese Schilderung der Irrlehrer, zu welcher sich die Parallelen z. Th. schon in neutestamentlichen Briefen, noch mehr in der antignostischen Polemik der Kirchenväter finden, nur auf die Doketen der späteren gnostischen Schulen, der Valentinianer, Satorniliten und Marcioniten gehen kann, unterliegt keinem Zweifel.

Im Brief an die Magnesier ist die antidoketische mit antijudaistischer Polemik verknüpft, und ausschliesslich von der letzteren handelt der Brief an die Philadelphier, während in dem an die Römer sowohl die eine als die andere Polemik fehlt und der Ruhm des Martyriums den einzigen Inhalt bildet. Die in jenen beiden Briefen bekämpften Judaisten

waren nicht geborene Juden, zu welchen sie vielmehr (Philad. 6. Magn. 9) in Gegensatz gestellt werden, sondern sie waren Heidenchristen, welche synkretistisch das Christenthum mit jüdischen Bräuchen und Mythen vermischten und sich dafür auf das alte Testament als die älteste und daher höchste Autorität beriefen (Philad. 8, 2: „Wenn ich's bei den Alten nicht finde, glaube ich's im Evangelium nicht"); also dieselbe Richtung, welche auch schon der Barnabas- und vielleicht der Hebräerbrief bekämpft hatte. Da nun der Brief an die Magnesier in die Bekämpfung der Judaisten auch antidoketische Polemik einflicht, so scheint daraus hervorzugehen, dass dieselben Irrlehrer Judaisten und Doketen zugleich gewesen seien. Indessen wäre es unter dieser Voraussetzung doch sehr auffallend, dass im Philadelphierbriefe nicht von Doketen und in den Briefen an die Epheser, Trallianer und Smyrnäer nicht von Judaisten gesprochen wird; das scheint doch eher darauf hinzuweisen, dass es verschiedenartige Gruppen von Häretikern waren, mit welchen sich die einzelnen Briefe beschäftigten. Nehmen wir hinzu, dass sich eine Verbindung von Judaismus und Doketismus in einer und derselben Häresе kaum geschichtlich nachweisen lassen dürfte, so erhält die Annahme überwiegende Wahrscheinlichkeit, dass die nur im Briefe an die Magnesier vorkommende Verbindung von antijudaistischer und antidoketischer Polemik auf Rechnung des Verfassers zu setzen sei, der die Meinungen der verschiedenen Irrlehrer, mit welchen er in Berührung gekommen war, in e i n e n Topf warf, um gleichzeitig der Unfreiheit der Einen und der überfreien Schwärmerei der Anderen gegenüber seinen kirchlichen Paulinismus als die richtige Mitte geltend zu machen.

Der Kampf gegen den Judaismus, wie er uns hier begegnet, ist von ganz anderer Art, als im apostolischen Zeitalter. Es ist nicht mehr der Kampf einer Partei um ihre Berechtigung und Anerkennung seitens der anderen, sondern es ist der Kampf der allgemeinen Kirche, die sich ihrer Selbständigkeit und Erhabenheit über den Judaismus mit voller Sicherheit bewusst ist, gegen eine häretische Sekte, deren zähes Festhalten an einem von der allgemeinen Kirche überwundenen Standpunkt rundweg als unchristlich bezeichnet

wird. Magn. 8 heisst es: *Εἰ μέχρι νῦν κατὰ Ἰουδαϊσμὸν ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι;* und Cap. 10: *διὰ τοῦτο μαθηταὶ αὐτοῦ γενόμενοι, μάθωμεν κατὰ Χριστιανισμὸν ζῆν· ὃς γὰρ ἄλλῳ ὀνόματι καλεῖται πλέον τούτου, οὐκ ἔστιν τοῦ θεοῦ. Ὑπέρθεσθε οὖν τὴν κακὴν ζύμην, τὴν παλαιωθεῖσαν καὶ ἐνοξίσασαν καὶ μεταβάλεσθε εἰς νέαν ζύμην, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χρ. Ἄτοπόν ἐστιν, Χριστὸν Ἰησοῦν λαλεῖν* (s. *καλεῖν*) *καὶ ἰουδαΐζειν. Ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλὰ Ἰουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμὸν, ὡς πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη* („wie jede Zunge d. i. Nation, die gläubig wurde, zu Gott versammelt wurde", wozu zu vgl. Cap. 8: „Es ist ein Gott, der sich geoffenbart hat durch J. C." und Cap. 7: *πάντες οὖν ὡς εἰς ἕνα συντρέχετε ναὸν θεοῦ*). Philad. 8 wird denen, welche sagen: *ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω,* entgegnet: *Ἐμοὶ δὲ ἀρχαῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χρ., τὰ ἄθικτα ἀρχαῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι᾽ αὐτοῦ· ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι. Καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, κρεῖσσον δὲ ὁ ἀρχιερεὺς, ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ· αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρὸς, δι᾽ ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία. Οἱ γὰρ ἀγαπητοὶ προφῆται κατήγγειλλαν εἰς αὐτόν· τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας.* Diese Stellen sind ein klarer Ausdruck des selbstgewissen christlichen Bewusstseins, das sich dem Judenthum ebenso bestimmt entgegensetzt, sofern dieses etwas für sich selbst als mosaisches Gesetz sein will, wie es zugleich sich mit demselben eins und als die Erfüllung desselben weiss, sofern es Weissagung und Typus (*οἱ ἱερεῖς καλοί*) ist. Ja das Christenthum erscheint nicht nur als der Zweck, auf den das Judenthum hinstrebte, sondern sogar als der ursprüngliche wesentliche Kern des Judenthums: Christus ist die „Thüre", durch welche Patriarchen und Propheten eingehen, die Propheten haben schon gelebt *κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν, ἐμπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ,* als Schüler Christi im Geist haben sie ihn als ihren Lehrer erwartet, wesshalb er auch nach seiner Ankunft sie von den Todten auferweckt hat (Magn. 8. 9). Während der Judaist die Wahrheit nach dem Alter bemessen,

die ἀρχαῖα der Ueberlieferung als die entscheidende Autorität in Glaubenssachen betrachten will, so ist dem Christen das wahrhaft Alte, die wahrhaft unverletzliche Autorität Christus selbst und sein Kreuz und sein Tod etc. In echt paulinischem Geist wird dem empirischen Autoritätsstandpunkt des Judaisten, der sich durch die ältere Autorität des alten Bundes noch gebunden fühlt, die Freiheit und Selbstgewissheit des christlichen Bewusstseins gegenübergestellt, das in Christo Rechtfertigung zu finden gewiss ist (Philad. 8) und daher eines Weitern neben ihm nicht bedarf, ja die Beibehaltung des alten Sauerteigs, des Judaisirens, als unvereinbar mit dem christlichen Bekenntniss für Thorheit (ἄτοπον) und Gottlosigkeit (οὐκ ἔστι τοῦ θεοῦ) erkennt (Magn. 10). So gewiss der Verfasser diese Ansicht über die Unvereinbarkeit des Judaisirens mit dem Christenthum aus dem kirchlichen Gemeinbewusstsein seiner Zeit heraus ausspricht, so scheint sie doch damals in den heidenchristlichen Kreisen noch erst mehr Theorie als allgemein herrschende praktische Maxime gewesen zu sein. Denn Philad. 6 wird gewarnt, man soll auf Solche, die für den Judaismus Propaganda machen wollen, nicht hören, denn besser sei es immer noch, von einem Beschnittenen das Christenthum zu hören, als von einem Unbeschnittenen den Judaismus. Daraus geht hervor, dass Judenchristen in der Gemeinde noch geduldet wurden und nur ihr Propagandamachen unter Heidenchristen den Widerspruch der Kirche hervorrief, wodurch dann eben die eifrigen Judaisten mehr und mehr in die Stellung der Sekte gedrängt wurden. Darauf werden wir wohl auch die μερισμούς zu beziehen haben, über welche der Br. an die Philad. so viele Klage führt. Und genau diess war der Stand der Dinge zur Zeit Justin's, wie ihn die bekannte Stelle dial. c. Tr. 47 darstellt.

Je entschiedener wir aber hier den Paulinismus in der Opposition gegen das jüdische Gesetzthum und in dem Bewusstsein der christlichen Autonomie sich treu bleiben sehen, desto mehr ist es andererseits beachtenswerth, wie dieser selbe Paulinismus in allem Uebrigem seine ursprüngliche Eigenthümlichkeit abgestreift und jene uns schon wiederholt begegnete allgemein kirchliche Färbung angenommen hat. Es

liegt hierin offenbar eine schliessliche Bestätigung unserer ganzen Auffassung der Entwickelung des Paulinismus, dass sie nicht auf Konzessionen an die äussern Gegner beruhte, sondern auf unwillkürlicher innerer Umbildung. — Bezeichnend für die allgemein kirchliche Färbung des ignatianischen Paulinismus ist die häufige Zusammenstellung von *πίστις καὶ ἀγάπη*, die wir ganz ebenso auch in den Pastoralbriefen gefunden haben: z. B. Eph. 9: *ἡ πίστις ὑμῶν ἀναγωγεὺς, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν* (der Glaube ist die „Hebemaschine", welche die Christen als Bausteine zum Tempel Gottes emporhebt, die Liebe der aufwärtsführende Weg); wollte man das Bild pressen, so könnte man darin eine synergistische Verbindung des Hinaufgezogenwerdens durch den Glauben mit spontanem Aufwärtsgehen in der Liebe finden; jedenfalls liegt eine solche in folgender Stelle: Eph. 10: *ἐὰν τελείως εἰς Ἰησ. Χρ. ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη· τὰ δὲ δύο, ἐν ἑνότητι γενόμενα, θεοῦ ἐστιν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκἀγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν.* Unwillkürlich erinnert man sich hierbei des Jakobus'schen Synergismus: *ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη*, Jak. 2, 22. Ebenso im Sinn eines Nebeneinander von zwei Hälften, die zusammen erst das Ganze ausmachen, erscheinen beide in Smyrn. 6: *τὸ ὅλον ἐστὶ πίστις καὶ ἀγάπη, ὧν οὐδὲν προκέκριται.* — Weiter zeigt sich die kirchliche Färbung des ignatianischen Paulinismus namentlich auch darin, dass das Christenthum hier bei all' seiner Erhabenheit über das jüdische Gesetz gleichwohl innerhalb seines eigenen Bodens zugleich die Formen einer eigenen, christlichen Gesetzlichkeit auszubilden begonnen hat. Es ist von *δόγματα* des Herrn und der Apostel die Rede, in welchen die Magnesier befestigt werden sollen, damit sie in Allem wohl fahren, in Fleisch und Geist, in Glauben und Liebe, im Sohn und Vater und Geist, im Anfang und Ende, verbunden mit ihrem hochwürdigsten Bischof und dem Presbyterium und den Diakonen (Magn. 13). Die Trallianer (Cap. 7) sollen untrennbar sein von Jesu Christo, dem Bischof und den Verordnungen (*δια-*

τάγματα) der Apostel*). Die Epheser werden wegen ihrer stets bewahrten Einheit mit den Aposteln gerühmt (Eph. 11). In Magnesia wird eine (häretische) Partei als gewissenlos bezeichnet *διὰ τὸ μὴ βεβαίως κατ' ἐντολὴν συναθροίζεσθαι* und die Gemeinde daselbst wird aufgefordert, unterthan zu sein dem Bischof *ὡς τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ* und dem Presbyterium *ὡς τῷ νόμῳ Ἰησοῦ Χρ.* (Magn. 4. 2). Der paulinische Idealismus, der nur von einem *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς* gewusst hatte, ist hier „realistisch modificirt**), d. h. zum kirchlichen Gesetz verwandelt.

Aus dem übrigen dogmatischen Inhalt dieser Briefe ist besonders die Christologie hervorzuheben. Das katholisch-kirchliche Bewusstsein spricht sich hier unzweideutig in dem Bestreben aus, die beiden Seiten der Person Christi in ihrer unverkürzten Gleichberechtigung zu wahren. So Eph. 7: *Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικὸς, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.* Ganz ähnlich, nur mit Voranstellung der idealen Prädikate, Polyk. 3: *τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν· τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα.* Die transscendente Christusspekulation der paulinischen Schule bildet für Pseudo-Ignatius durchweg die feststehende Voraussetzung; nirgends wird mehr, wie noch im Hebräer- und Kolosserbrief geschehen war, eine ebjonitische Unterschätzung der göttlichen Würde Christi bekämpft, sondern das Prädikat der Gottheit wird ihm öfters, als wäre es selbstverständlich und allgemein anerkannt, beigelegt; vgl. Eph. Ueberschrift: *Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν*, ibid. 1: *ἐν αἵματι θεοῦ*, 18: *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χρ.* 19: *θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου* und 7: *ἐν σαρκὶ*

---

*) Wohl zu beachten ist, wie die Apostel in diesen Briefen durchweg als solidarisches Ganze, als Kollegium (*σύνδεσμος* Trall. 3, *συνέδριον* Magn. 6 und sogar *πρεσβυτέριον ἐκκλησίας* Phil. 5) erscheinen, der Gegensatz also zwischen Paulus und den Uraposteln dem Pseudo-Ignatius sogut entschwunden ist, wie dem Autor ad Ephesios des N. T.

**) Hilgenfeld, Apost. Väter, S. 251.

γενόμενος θεός, Röm. Ueberschrift: *'Ιησοῦ Χρ. τοῦ θεοῦ ἡμῶν*, 3: *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν 'Ιησοῦς Χρ. ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται* (d. h. wird seit seiner Erhöhung zum Vater um so wirksamer offenbar), 6: *τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ ἡμῶν*. Dagegen drohte dem kirchlichen Christusglauben damals ernste Gefahr von Seiten des gnostischen Doketismus, daher wird noch nachdrücklicher, als die Gottheit Christi, seine wahre Menschheit, wirkliche Geburt und Tod betont. Trall. 9. 10. Smyrn. 1. 2 wird denen gegenüber, welche von Christus *τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτόν* behaupten, das *ἀληθῶς* Geborensein, Gegessen- und Getrunkenhaben, Gelittenhaben, Gestorben- und Auferwecktsein auf's Nachdrücklichste versichert; sei er doch sogar noch nach seiner Auferstehung im Fleische gewesen und habe sich mit Händen greifen lassen, zum Zeichen, dass er kein körperloser Geist sei; nur der Christus, der als „vollkommener Mensch" wirklich gelitten hat, kann seinem Jünger auch wirklich die Kraft zum Leiden geben, und sowie er auferstanden ist, wird nach seiner Aehnlichkeit auch uns, die wir glauben, der Vater auferwecken in ihm, ohne welchen wir das wahrhaftige Leben nicht haben. Daher lästert der den Herrn, ja hat ihn gänzlich verleugnet, welcher ihn nicht bekennt als einen *σαρκοφόρον* (Smyrn. 5. vgl. I Joh. 4, 2. 3: *πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν 'Ιησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν*). Hierzu kommt im Briefe an die Magnesier Cap. 8 als neues Moment der L o g o s b e g r i f f hinzu, welcher der Kirche bekanntlich von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an zur Fixirung ihrer Christologie gegenüber dem doppelten Abwege des Doketismus und des Ebionitismus gedient hat. Indem es hier von Christo heisst, dass er sei Gottes *λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατα πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν*, so erblicken wir hierin den Anfang zu der bestimmteren Entwickelung der Christologie, welche im Logosbegriff ebensowohl die Göttlichkeit als zugleich die Unterschiedenheit und Unterordnung Christi gegenüber Gott dem Vater zu sichern suchte. Der Zusatz: *οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών* weist offenbar auf ein gnostisches Theorem hin; denn d i e Deutung: der Logos sei nicht erst nach dem Schweigen Gottes aufgetreten, vielmehr dessen ewiges Offenbarungsorgan gewesen,

ist sprachlich unmöglich, da *ἀπὸ σιγῆς προελθών* das Hervorgehen aus einem Ursprung und nicht das Auftreten nach einem Vorgang bezeichnet; überdiess aber wäre auch der Gedanke selbst nach kirchlicher Anschauungsweise falsch, da nach dieser die Offenbarung Gottes durch den Logos allerdings einen Anfang hatte, nemlich mit der zeitlichen Weltschöpfung. Wir müssen also die Stelle auf das gnostische Theorem der Valentinianer beziehen, welches den Logos aus der *Σιγή* als einem Aeon entspringen liess.

Es bleibt uns noch die für unsere Briefe so wichtige Frage der kirchlichen Verfassung zu besprechen. Während die Pastoralbriefe noch erst das doppelte Kirchenamt der Presbyter-Episkopen und Diakonen kennen, der monarchische Episkopat aber nur insofern am Horizont auftaucht, als seine Grundzüge in der idealen Würdestellung der apostolischen Gesandten Timotheus und Titus angedeutet sind, so zeigt sich dagegen in den Ignatiusbriefen das dreifache Kirchenamt: Bischof, Presbyter und Diakonen schon in voller Bestimmtheit ausgebildet; die früher demokratisch-presbyteriale Kirchenverfassung hat im Bischof ihre monarchische Spitze erhalten und die Geltendmachung der Bischofsrechte ist ein Hauptzweck dieser Briefe. Der Bischof ist nicht mehr bloss der primus inter pares, sondern er verhält sich zu den Presbytern, wie Gott oder Christus, dessen Stelle er vertritt, zu den Aposteln, deren Kollegium in dem Presbyterkollegium sich fortsetzt; vgl. Magn. 6: *προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ καὶ τῶν πρεσβυτέρων εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων*; Trall. 3: *πάντες ἐντρεπέσθωσαν — τὸν ἐπίσκοπον ὡς Ἰησοῦν Χριστὸν, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους ὡς συνέδριον θεοῦ καὶ ὡς σύνδεσμον ἀποστόλων*; Smyrn. 8: *πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί, καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις*. Wie im I Clemensbrief das alttestamentliche Priesterthum als Analogie für die christlichen Gemeindeämter gebraucht war, so wird jetzt das Verhältniss Christi zum Apostelkreis als Analogie für das Verhältniss des Bischofs zu dem Presbyterkreis benutzt; wie letztere dem Bischof als berathendes Kollegium zur Seite stehen, daher *συνέδριον τῶν ἀποστόλων* heissen, so bildeten die Apostel das erste *πρεσβυτέριον* der

Kirche, vgl. Philad. 8 mit 5. Diese Auffassung ist allerdings noch nicht die spätere kirchliche, wonach die Bischöfe die Nachfolger der Apostel sind; diese diente der Tendenz, die Einzelgemeinden zur einheitlich organisirten Gesammtkirche zusammenzufassen, indem die einzelnen Bischöfe als einander koordinirt, aber einer hierarchischen Einheit untergeordnet gedacht wurden. Darum handelte es sich aber in unsern Briefen noch nicht; es konnte noch nicht das Verhältniss der Einzelbischöfe zu einander und zu der monarchisch sich zuspitzenden Gesammtkirche in's Auge gefasst werden, sondern hier war noch das Verhältniss des Bischofs zu der Einzelgemeinde und zu den untergeordneten Gemeindeämtern zu fixiren*). Erst nachdem der bischöfliche Primat im Verhältniss zu dem Presbyterium so festgestellt war, wie diess eben in unsern Briefen geschieht, war der Boden gegeben, auf welchen sich die weitere kirchliche Organisation im Zusammenschluss der Einzelgemeinden zur allgemeinen Kirche bilden konnte.

Die Würde des kirchlichen Amtes, die Pflicht der Gemeinden, den Trägern desselben in Allem gehorsam zu sein, wird nun von unsern Briefen in jeder Weise nachdrücklichst eingeschärft. Philad. inscr. heisst es von Bischöfen, Presbytern und Diakonen, dass sie durch den Willen Jesu Christi eingesetzt (*ἀποδεδειγμένοι*) seien, *οὓς κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα ἐστήριξεν ἐν βεβαιωσύνῃ, τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ πνεύματι*, also be-

*) Bemerkenswerth ist in dieser Beziehung die Stelle Smyrn. 8: *ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.* Die Einzelgemeinde hat also ihren einigenden und organisirenden Mittelpunkt am Bischof, die Gesammtkirche an Christus ihre ideale Einheit. Es begreift sich zwar, dass derselbe Zug zur äussern Einheit, welcher aus den Presbytern den Bischof, als den Repräsentanten der Gemeinde-Einheit, heraushob, auch noch weiter über die Vielheit der Bischöfe zur monarchischen Spitze im römischen Bischof hinaustreiben musste, um so auch die Gesammtkirche ebenso in einem reellen Mittelpunkt repräsentirt zu sehen, wie die Einzelgemeinde im Einzelbischof. Aber diese weitere Konsequenz ist unsern Briefen noch fern; so katholisch sie denken in Bezug auf die monarchische Organisation der Einzelgemeinde, so ist ihnen doch die Einheit der Gesammtkirche noch ganz, wie dem apostolischen Zeitalter, eine ideale: Christus.

ruht ihre Amtsgewalt auf unmittelbarer (οὐ δι' ἀνθρώπων ibid. 1) Einsetzung durch einen Willensakt Christi und Begabung mit dem sie im rechten Glauben befestigenden heiligen Geist, worin man schon den Keim der Lehre von der continua successio spiritus sancti erblicken kann. Demgemäss ist der Bischof der Hirt, unter dessen Obhut allein die Schafe Sicherheit vor den Wölfen, den Irrlehrern, finden (ibid. 2). Und daraus folgt, dass „Alle, die Gottes und Christi sind, auch mit dem Bischofe es halten, und auch alle die, welche reuig zur Einheit der Kirche zurückkehren, um in Gemässheit Jesu Christi zu leben, werden Gottes sein. Wer aber einem Schismatiker (σχίζοντι) folgt, erbt das Reich Gottes nicht; wenn Einer in fremder Lehre wandelt, der stimmt dem Leiden (Christi) nicht bei" (ibid. 3). So heisst es Trall. 3, nachdem zum Gehorsam gegen Diakonen und den Bischof als wie gegen Jesum Christum selbst und gegen die Presbyter als wie gegen das Apostelkollegium ermahnt worden ist: χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται. Und nach Trall. 7 wird nur Derjenige unberührt bleiben vom Gifte der Häresie, der ungetrennt ist von dem Gott Jesus Christus (oder: Jesu Christi) und vom Bischof und von den Verordnungen der Apostel; nur wer innerhalb des Altars (d. h. der Kultusgemeinschaft mit der Kirche) ist, der ist rein, was sofort näher damit erklärt wird, dass Jeder am Gewissen unrein sei, der etwas thue ohne den Bischof und das Presbyterium und den Diakon. So ist hier schon ganz katholisch die Stellung des Gewissens zu Gott abhängig gemacht vom Verhalten zu den kirchlichen Autoritäten. Und zwar beschränkt sich deren Einfluss nicht einmal auf das unmittelbare kirchliche Gebiet, sondern auch rein Menschliches, wie das Heirathen, soll der γνώμῃ des Bischofs unterstellt sein, vgl. ad Polyc. 5: πρέπει τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις, μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ θεὸν καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν; dem Willen Gottes also ist die Heirath gemäss, wenn sie die Einwilligung des Bischofs hat; so weit gediehen ist hier schon das Ideal hierarchischer Bevormundung des christlichen Lebens! Nach Magn. 6 führt der Bischof den Vorsitz an der Stelle Gottes, die Presbyter an der Stelle des Synedriums der Apostel und die Diakonen

als die mit der Diakonie Jesu Christi Betrauten. „Wie nun, fährt Cap. 7 fort, der Herr nichts that ohne den Vater, mit dem er eins war, weder durch sich noch durch die Apostel, so auch thut ihr nichts ohne den Bischof und die Presbyter. Einer ist Jesus Christus, so laufet nun Alle zusammen als zu einem Tempel Gottes, einem Altar, einem Christus!" Als Vertreter der Einheit der Gemeinde hat der Bischof namentlich auch die ausschliessliche Leitung des Kultus; Smyrn. 8 heisst es: „Keiner soll ohne den Bischof etwas auf die Kirche Bezügliches vollziehen. *Ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ. Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥςπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Οὐκ ἐξόν ἐστι χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν, ἀλλ' ὃ ἂν ἐκεῖνος δοκιμάσῃ, τοῦτο καὶ τῷ θεῷ εὐάρεστον, ἵνα ἀσφαλὲς ᾖ καὶ βέβαιον πᾶν ὃ πράσσεται.* Und Cap. 9: *Ὁ τιμῶν ἐπίσκοπον ὑπὸ θεοῦ τετίμηται, ὁ λάθρα ἐπισκόπου τι πράσσων τῷ διαβόλῳ λατρεύει.*

Diese Stellen genügen, um zu beweisen, wie vollständig das hierarchisch-katholische Prinzip bei Pseudo-Ignatius ausgebildet ist: Einheit mit dem Bischof ist Einheit mit Gott und Christo, Trennung vom Bischof ist Scheidung von Gott und Christo, führt zum Verlust des Reiches Gottes, ist Verleugnung des Leidens Christi, ja ist kurzweg Teufelsdienst! Die Kirche in ihrer hierarchischen Organisation tritt in die Mitte zwischen Gott und den Menschen und bestimmt dessen Verhältniss zu Gott, richtet über Seligkeit und Unseligkeit, normirt das ganze sittliche Leben.

Und nun bedenke man: so spricht derselbe Pseudo-Ignatius in denselben Briefen, in welchen er das Judaisiren für einen alten, mit dem Christenthum unvereinbaren Sauerteig, für eine Thorheit und Gottlosigkeit erklärte und dem autoritätssüchtigen Gläubigen des alten Bundes als die alleinige wahre und unverletzliche Autorität entgegenhält Jesum Christum und sein Kreuz und seinen Tod und den Glauben daran, durch welche er Rechtfertigung zu erlangen gedenke (Phil. 8). Nach aussen, als Waffe zur Vertheidigung der Autonomie des Christenthums gegenüber dem Judenthum, werden die reinsten paulinischen Grundsätze aufrecht erhalten,

nach innen aber zugleich, für die Glieder der Gemeinde, ist der paulinische *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* zum neuen und zwar kirchlich-hierarchischen Gesetz geworden. So wenig aber ist diess eine Konzession gegen das Judenchristenthum oder auch nur die Folge eines massgebenden Einflusses von jener Seite gewesen, dass vielmehr gerade im Kampfe wider judaistische und gnostische Häresen die hierarchische Kirchlichkeit sich vollends ausgebildet hat, zu welcher ein halbes Jahrhundert vorher nur erst die noch harmlosen Anfänge und Ansätze in dem Betonen der christlichen Gemeindeordnung zu sehen gewesen waren (vgl. I Clemens). — Wir sehen hierin eine neue Bestätigung unserer ganzen Auffassung vom Entwickelungsgang des Paulinismus zum Katholicismus, dass derselbe nemlich auf dem organischen Wege rein innerer Umbildung und nicht auf dem mechanischen äusserer Transaktionen und Kompromissakte zu Stande gekommen ist.

Fünftes Capitel.

Der Paulinismus im Lichte der deuteropaulinisch-kirchlichen Geschichtschreibung.

(Apostelgeschichte.)

Nachdem wir in der lehrhaften Literatur die Entwickelung des Paulinismus, sein Uebergehen und Aufgehen in den allgemein kirchlichen (katholischen) Glauben verfolgt haben, werfen wir zum Schluss noch einen Blick auf die Art, wie sich dieser spätere Paulinismus in der Auffassung des ursprünglichen Paulinismus und seiner Stellung zur Urgemeinde spiegelt. Von dem Bewusstsein des späteren Paulinismus um seine eigene geschichtliche Vergangenheit gibt die „Apostelgeschichte“ Zeugniss. Dass sie keine rein geschichtliche Urkunde von der urapostolischen Zeit und den Thaten der Apostel ist, ergibt sich, abgesehen von allem Andern, schon aus dem äusserlichen Umstand, dass sie für einen solchen Zweck viel zu unvollständig und lückenhaft wäre; sie schweigt ja nahezu von allen anderen Aposteln und hebt nur die Beiden: Petrus und Paulus hervor, jenen als Mittelpunkt des ersten Theiles, diesen als einzigen Gegenstand des zweiten. Aber auch die Geschichte dieser beiden Hauptapostel ist nicht so dargestellt, wie es für ein wirkliches Geschichtsbuch nothwendig wäre; die Geschichte des Petrus ist von da an, wo Paulus in Wirksamkeit tritt, fallen gelassen, vorher dagegen

überhäuft mit Detailzügen, die sich zum Theil nur als Variationen und Wiederholungen derselben Geschichte betrachten lassen; aus der Geschichte des Paulus hingegen ist eine Menge sehr wichtigen Stoffes: viele Gemeindegründungen, Gefahren und Leiden aller Art und besonders die heftigen inner-kirchlichen Parteikämpfe ausgelassen. Schon ein Blick auf diesen äusserlichen Thatbestand kann lehren, dass die Apostelgeschichte nicht eine geschichtliche Urkunde von den Anfängen der christlichen Kirche, von den Geschicken der Apostel und ältesten Gemeinden sein will, sondern dass sie einen viel eingeschränkteren Zweck verfolgt. Diesen Zweck hat man seitens der älteren Tübinger Kritik in einer dogmatischen Unionstendenz zwischen Paulinismus und Judaismus finden wollen; die Apostelgeschichte sollte nach Baur und Zeller ein von einem Pauliner ausgegangener „Friedensvorschlag“ sein, welcher die Anerkennung des Rechts des Heidenchristenthums seitens der Judenchristen dadurch habe gewinnen wollen, dass Petrus zu einem Pauliner und Paulus zu einem Petriner verwandelt, der thatsächlich bestandene Gegensatz der urchristlichen Richtungen absichtlich unterdrückt, den Judenchristen ein paulinisch-universalistischer Standpunkt zugeschrieben, der wirkliche Paulinismus hingegen durch weitgehende Konzessionen an den Judaismus abgeschwächt, ja fast verleugnet worden sei. Diese Ansicht muss jedoch als irrig bezeichnet werden, da sie sowohl von unrichtigen Voraussetzungen über die Situation der heidenchristlichen Kirche im zweiten Jahrhundert ausgeht, als auch wesentliche Seiten der Apostelgeschichte ganz übersieht. Das Heidenchristenthum hat sich in der nachapostolischen Zeit niemals und nirgends in einer solchen prekären Lage befunden, dass es genöthigt gewesen wäre, um den Preis seiner halben Selbstpreisgabe seine Existenzberechtigung von den Judaisten zu erkaufen und zu erbetteln. Im Gegentheil war die Lage der Dinge schon ein halbes Jahrhundert früher in der römischen Gemeinde von der Art, dass Paulus sich veranlasst sah, im Römerbrief (Capp. 9—11) die „Niederlage“ der Juden im Christusreiche zu rechtfertigen, das unverlierbare Recht ihrer volksthümlichen Hoffnungen trotz des widersprechenden Anscheins der Gegenwart zu vertheidigen und

auf das übermüthige und lieblose Selbstbewusstsein der Heidenchristen einen Dämpfer zu setzen. Dass sich diese vom Römerbriefe vorausgesetzte Lage der Dinge im nächsten halben Jahrhundert zu Ungunsten der Heidenchristen geändert haben sollte, ist nicht nur ansich höchst unwahrscheinlich, sondern auch durch keine Spur geschichtlicher Bezeugung zu erweisen. Am allerwenigsten durch die Apostelgeschichte selbst, welche sich durchweg durch ein sehr energisches heidenchristliches Selbstbewusstsein und durch eine schroff antijüdische Haltung auszeichnet. Dass diese Haltung das verkehrteste Mittel zur Gewinnung der Judenchristen gewesen wäre, ist einleuchtend. Dann ist es also gründlich verfehlt, den Zweck der Apostelgeschichte in einem Friedensvorschlag der paulinischen Heidenchristen an die Adresse der Judenchristen finden zu wollen.

Ihr Zweck ist vielmehr die Vertheidigung des Christenthums überhaupt gegenüber der heidnischen und jüdischen Welt, und zwar Vertheidigung seines religiösen Rechts gegenüber dem Judenthum, und seines bürgerlichen Rechts, seiner politischen Ungefährlichkeit gegenüber der römischen Staatsmacht; jener Zweck beherrscht vorzugsweise den ersten Theil des Buchs (Capp. 1—12) und dieser den zweiten, Capp. 13—28. Aber eine Nachweisung des Rechtes, des inneren religiösen und äusseren politischen Rechtes des Christenthums konnte nicht geschehen, ohne zugleich das Unrecht des Judenthums in's Licht zu stellen, welches diesen Glauben in irreligiöser Verblendung verworfen und in illoyaler Händelsucht überall Aufstände und Verfolgungen gegen die Christen angezettelt habe. So verband sich mit dem doppelten apologetischen Zweck zugleich der der antijüdischen Polemik. Je bestimmter das religiöse Unrecht des christusfeindlichen Judenthums hervorgehoben wurde, desto klarer war das Recht der heidenchristlichen Kirche erwiesen, sich selbst als das wahre Gottesvolk, als die an Stelle des verworfenen Judenvolks von Gott eingesetzte legitime Erbin der alttestamentlichen Verheissungen zu betrachten. Und je bestimmter alle bisherigen Verfolgungen der Christen auf die Zettelungen der eifersüchtigen

Judenschaft zurückgeführt wurden, desto klarer war die politische Unschuld und das gute Recht der christlichen Kirche auf die römische Duldung nachgewiesen. Forderte aber dieser apologetische Zweck die scharfe Betonung des Gegensatzes zwischen Christenthum und Judenthum, so war es damit von selbst gegeben, dass im selben Maasse der innere Unterschied zwischen heidnischen und jüdischen Christen zurücktreten und an Bedeutung verlieren musste. Dieser Unterschied bestand ohnediess zur Zeit des Verfassers längst nicht mehr in seiner ursprünglichen Schärfe; von beiden Seiten aus hatten sich die Gegensätze gemildert, verdunkelt und verwischt. Das übermächtige Heidenchristenthum hatte von der verschwindend kleinen judenchristlichen Minorität schon längst nichts mehr für seinen Bestand und seine Freiheit vom mosaischen Gesetz zu befürchten und hatte überdiess die specifisch paulinische Begründung der Gesetzesaufhebung nie recht verstanden, konnte also jetzt darin um so weniger mehr einen Streitpunkt erblicken, je mehr diese Frage mit der Zeit ihre praktische Bedeutung verlor. Die judenchristliche Minderheit aber hatte sich mit der unabänderlichen Thatsache des überwiegenden Heidenchristenthums abgefunden und brachte in der alttestamentlichen Offenbarungsautorität der jungen Kirche eine unentbehrlich werthvolle Mitgift, welche ein immer festeres Band um beide Theile schlang, je mehr sich die Heidenchristen in dieses auch von ihnen stets pietätsvoll anerkannte Gotteswort vertieften. Von diesem Gang der Dinge gibt die ganze deuteropaulinische Literatur, welche in den letzten Capiteln besprochen wurde, ein fortlaufendes klares Zeugniss. War nun also der innere Gegensatz der urchristlichen Parteien zur Zeit der Apostelgeschichte schon so sehr abgeschwächt und im Verschwinden begriffen, dass er hinter dem äusseren Gegensatz des Christenthums zu Judenthum und Heidenthum völlig zurücktrat, so ist es ganz begreiflich, dass der Verfasser des apologetischen Geschichtswerks jenen seinem Zweck hinderlichen Gegensatz auch in den Anfängen des Christenthums nicht mehr sehen konnte und wollte. Er verstand die christliche Urzeit und die Anfänge des Heidenchristenthums im Lichte seiner Gegenwart, sowohl ihrer thatsächlichen Verhältnisse als auch ihrer apo-

logetischen Bedürfnisse und Interessen; beides wirkte in gleicher Richtung auf seine Auffassung der geschichtlichen Vergangenheit. Daher war es natürlich, dass ihm diese Vergangenheit in eine Beleuchtung zu stehen kam, welche eine objektiv richtige Darstellung in wesentlichen Punkten bis zur Unmöglichkeit erschwerte. Insofern ist es allerdings richtig, dass der Verfasser der Apostelgeschichte bei seiner Behandlung des Stoffs von praktischen Absichten geleitet war, wie ja diess bei jeder Geschichtschreibung, welche religiösen Zwecken dient, in irgendwelchem Grade stets der Fall ist. Das schliesst nicht aus, dass er darum doch Geschichte nicht bloss erzählen wollte, sondern auch wirklich in seiner Art erzählt hat. Nur ist, wie bei den Alten überhaupt, so auch bei ihm der freien Subjektivität, mit welcher der Darsteller mit seinem Stoff schaltete, stets Rechnung zu tragen. Sehr deutlich verräth sich diese seine freie Methode an seinem früheren Geschichtswerk, dem Evangelium nach Lukas, bei welchem uns durch die Parallelberichte die Möglichkeit einer Kontrole seines Verfahrens vielfach ermöglicht ist.

Die Grundsätze seiner Geschichtsdarstellung hat er im Proömium dieses Evangeliums selbst soweit angedeutet, dass wir, wenn wir die Durchführung im Evangelium vergleichend beiziehen, die von ihm geübte Methode wohl verstehen können. Er versichert dort (Luk. 1, 3), dass er „Allem genau nachgegangen sei", womit er „nur die genaue und gründliche Kenntnissnahme von allen ihm zugänglichen schriftlichen und mündlichen Quellen, sowie ihre sorgfältige Vergleichung und Prüfung und gewissenhafte Benutzung behufs genauer Ausmittelung und Darstellung des wirklichen Thatbestandes bezeichnen kann" *). Allerdings ist seine Benutzung der Quellen keine unselbständige, sondern eine planmässig und methodisch verfahrende, wie er ebendort durch die Worte andeutet: *καθεξῆς γράψαι — ἵνα ἐπιγνῷς τὴν ἀσφάλειαν*. Er hält an dem ihm im Allgemeinen glaubwürdig erscheinenden überlieferten Stoff dennoch eine Ermittelung des

*) Grimm, „Ueber das Proömium des Lukasevangel." im Jahrb. f. d. Th. XVI, S. 70.

genaueren Thatbestandes durch eine gewisse kritische Sichtung und Bearbeitung desselben für nothwendig, insbesondere um den richtigen Zusammenhang, die sachgemässe Ordnung des mannigfachen Details (das *καθεξῆς γράψαι*) herzustellen. Diese doppelte Maxime seiner Geschichtschreibung: genaue Kenntnissnahme und Berücksichtigung der Quellen einerseits und selbständige Bearbeitung, kritische Sichtung und freie Anordnung des Stoffes andererseits, lässt sich auch wirklich im Evangelium Lucae nachweisen. Freilich verräth sich der paulinische Standpunkt des Verfassers in der Häufung und Bevorzugung solcher Erzählungen, welche der paulinischen Gnadenlehre und dem Universalismus zur Stütze dienen; allein um so bezeichnender ist es für das aufrichtige Streben des Geschichtschreibers nach allseitiger Berücksichtigung der verschiedenartigen Quellen („*πᾶσιν παρηκολουθηκότι*" 1, 3), dass er doch auch vieles Eigenartige aus der ältesten judenchristlichen Ueberlieferung aufzunehmen nicht verschmäht hat. Nur kürzlich erinnert sei hier an seine Form der Bergrede (6, 20 ff.); an die Beziehung der Erlösung auf das Volk Israel 1, 54 f. 68—74. 2, 10. 34 und ähnlich noch 24, 21; an die Verheissung für die Zwölfapostel, dass ihnen das Reich beschieden sein und sie sitzen sollen auf Stühlen und richten die zwölf Geschlechter Israels (22, 28—30); an die Gleichnisse 16, 1—9 und 19—31; an das Wort von der Unvergänglichkeit des Gesetzes 16, 17. Aber gerade diese drei Stellen aus dem 16. Capitel können uns auch lehren, wie der paulinische Verfasser derartige judaisirende Stoffe, welche wegzulassen sein historisches Gewissen ihm nicht erlaubte, doch auch wieder sich zurecht zu legen wusste; er fügt dem ersten Gleichniss eine unverfängliche Auslegung bei, wonach seine Moral nicht auf den verdienstlichen Werth der Almosen, sondern auf die Treue im Kleinen hinausläuft; er stellt den Vers von der Unvergänglichkeit des Gesetzes mitten hinein zwischen zwei andere, nach welchen das Gesetz nur bis auf Johannes gilt und von da an die evangelische Reichspredigt beginnt (v. 16), und im Reiche Gottes die alttestamentlichen Gesetzesbestimmungen über Ehescheidung durch andere und strengere aufgehoben sind (v. 18); er ergänzt das Gleichniss vom armen Lazarus und reichen Mann (das ursprünglich wohl

mit v. 26 geschlossen hatte) durch eine Schlusswendung, wonach die Verdammniss der Reichen nicht sowohl durch ihr Wohlleben, als vielmehr durch ihren Unglauben an Gesetz und Propheten und an einen von den Todten auferstandenen (d. h. an alt- und neutestamentliche Predigt) verschuldet ist. Ebenso stellt er hart neben die Beziehung der Erlösung auf Israel die auf alle Völker, auf die Heiden (2, 31 f.); neben die Aussendung der Zwölfe die der Siebenzig (Capp. 9 und 10), verbindet zwar mit der letztern die ausführlichere Instruktionsrede und fügt lebhaftere Berichte ihres Erfolges (10, 17—29) bei, die offenbar auf den Erfolg der Heidenmission Bezug haben, behält übrigens doch das Vorrecht des Zugerichtsitzens den Zwölfen vor (22, 30). Welche Freiheit er sich in der Anordnung und Umbildung gegebener Stoffe erlaubte, zeigt sein Bericht von der Nazarethpredigt Jesu und vom Besuch der Mutter und Brüder Jesu. Aber auch ganz frei komponirte Bilder zur Illustration religiöser Ideen glaubte er an den passenden Orten seinem Stoff einfügen zu sollen (Kindheitsgeschichte, Fischzug des Petrus, Salbung durch die Sünderin im Haus des Pharisäers, Sendung der siebenzig Jünger, Emmausjünger etc.). In allem dem zeigt er eine schöpferische Freiheit, wie sie mit unseren Begriffen von Geschichtschreibung freilich nicht zu reimen wäre. Aber die antiken Begriffe waren nun einmal hierin ganz andere und der Evangelist konnte ganz wohl der Meinung sein, dass er eben dadurch die Geschichte in ihrer Wahrheit darstelle, wenn er die Lücken der Ueberlieferung ausfülle, das Unbestimmte anschaulich ausmale, das Störende aber und Unerbauliche theils ausmerze, theils in ein harmloseres Gewand kleide. Nach derselben Methode verfuhr er nun auch in der Apostelgeschichte. Er wollte auch hier Geschichte geben und hat dazu Quellen und Ueberlieferungen, soweit sie ihm zu Händen waren, benutzt. Aber er gab die Geschichte so, wie sie sich in seinem und seiner Zeitgenossen Geiste darstellte, und wie sie ihm seinem Zweck, der Erbauung heidenchristlicher Leser und der Vertheidigung des Christenthums nach aussen, zu entsprechen schien. Daher muss man zwar freilich an jede seiner Erzählungen mit der Vorsicht herantreten, welche den wirklich geschichtlichen Kern von der subjek-

tiven Färbung, die er im Bewusstsein des späteren Verfassers unwillkürlich erhalten hat, kritisch zu unterscheiden sucht, nicht aber mit dem Misstrauen, welches überall keine Geschichte, sondern nur tendenziöse Fiktion sehen will.

Treten wir mit diesen Voraussetzungen gleich an den entscheidendsten Punkt, die Erzählung vom Apostelkonvent Act. 15, so werden wir sie hier völlig bestätigt finden. Diese Darstellung erweist sich im Vergleich zu der authentischen des Apostels Paulus Gal. 2 allerdings nicht als historisch genau, aber ihre Differenzen sind doch keineswegs von der Art, dass man an absichtliche Erdichtung zu denken berechtigt wäre, sondern sie erklären sich theils — was das Thatsächliche betrifft — aus ganz absichtslosen Ungenauigkeiten und Verschiebungen des Details in der Ueberlieferung, die der Verfasser vorfand, theils aber — was die Reden betrifft, die wir zum Voraus als frei komponirt nach der allgemeinen Sitte der alten Geschichtschreiber zu betrachten haben, — aus der unbefangenen Voraussetzung des Verfassers, dass der gemeinsame kirchliche Glaube seiner Zeit schon die einmüthige Ueberzeugung der Apostel gebildet habe.

Was das Thatsächliche betrifft, so ist zunächst hervorzuheben, dass sowohl der Anlass als der Erfolg der Besprechung zu Jerusalem von der Apostelgeschichte im Wesentlichen richtig dargestellt wird. Der Anlass: es waren von Jerusalem etliche Gesetzeseiferer nach Antiochien gekommen, um der dort gebräuchlichen „Freiheit in Christo“ aufzulauern und die emanzipirte Gemeinde unter das Gesetzesjoch zu beugen; dieselben hatten in der gemischten Gemeinde die bisher noch nicht zum prinzipiellen Austrag gekommene Frage nach der Geltung des Gesetzes angeregt, die Unentschiedenen und Schwankenden in grosse Verwirrung versetzt und das ganze Lebenswerk des Paulus, den Bestand eines gesetzesfreien Heidenchristenthums in Frage gestellt; sollte diese Krisis überwunden, die Frage zur Entscheidung und die beunruhigten Gemüther zur Ruhe gebracht werden, so konnte diess nur im Mittelpunkt des Christenthums durch eine Verständigung mit den hochangesehenen Uraposteln, den „Säulen“ der Christenheit, geschehen. Soweit völlige Uebereinstimmung

zwischen Apostelgeschichte und Gal. 2. — Dass nach letzterem Paulus „in Folge und Gemässheit einer Offenbarung“ hinaufreiste, nach ersterer aber von der antiochenischen Gemeinde dazu veranlasst, diess bildet keinen sich ausschliessenden Gegensatz, da der innere Impuls zu äusseren Motiven, unter welchen der Wunsch der Gemeinde obenan gestanden haben wird, hinzutrat. — Dass aber nach der Apostelgeschichte die antiochenische Gemeinde sich nach Jerusalem wie an eine oberste kirchliche Autorität um eine richterliche Entscheidung gewandt habe, während nach Gal. 2 Paulus mit den Uraposteln als Gleicher mit Gleichen verhandelte, diess ist doch wohl zu viel gesagt; denn einerseits muss ja auch wirklich Paulus der Entscheidung der Urapostel einen gewissen schiedsrichterlichen Einfluss beigemessen haben, sonst hätte er ja eine Verständigung mit ihnen gar nicht gesucht; und andererseits bekommt man doch auch aus der Darstellung der Apostelgeschichte nicht sowohl den Eindruck eines Prozesses vor einem kirchlichen Gerichtshof, als den einer freien Verhandlung zwischen Gleichen; nur dass allerdings diese Verhandlung etwas mehr formell inscenirt und damit einem spätern kirchlichen Konzil näher gerückt erscheint, als diess nach Gal. 2 der Fall gewesen ist; aber wie natürlich und naheliegend ist es doch, dass eine so wichtige Besprechung in der Ueberlieferung die Form eines feierlichen Konzils der Urgemeinde annahm! — Eben darauf reducirt sich auch der weitere Punkt, den man mit Unrecht zu einer hochwichtigen Differenz übertrieb: dass nach der Apostelgeschichte die Verhandlungen öffentliche vor der Gesammtgemeinde, nach Gal. 2 aber nur Privatbesprechungen mit den Säulenaposteln gewesen seien. Es ist diess nicht einmal richtig, denn auch nach Gal. 2, 2 unterscheidet Paulus zwischen einem doppelten Publikum, mit dem er verhandelte: 1) den *αὐτοῖς* im Allgemeinen, d. h. der jerusalemischen Gemeinde überhaupt, 2) *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι*, den Säulenaposteln; auf die Verhandlungen mit der Gesammtgemeinde muss sich Gal. 2, 3—5 beziehen, weil die Kontroverse mit den die Beschneidung des Titus fordernden falschen Brüdern doch nur öffentlich gewesen sein kann; darauf folgt dann erst abschliessend in vv. 6—9 die Privatbesprechung mit den Säulen-

aposteln, bei welcher übrigens auch die Anwesenheit einiger angesehenen Aeltesten durch den Wortlaut nicht ausgeschlossen ist. Dem entspricht es nun ganz gut, dass auch nach Act. 15, 6 die Apostel und Aeltesten erst im zweiten Stadium der Verhandlung zusammentreten, nachdem zuerst vor dem grossen Publikum mit den pharisäischen Eiferern debattirt worden war (v. 5). Von den Reden des Petrus und Jakobus berichtet zwar Paulus nichts; allein est ist doch wohl als selbstverständlich anzunehmen, dass es nach aufgeregten Verhandlungen nicht ohne beschwichtigende Worte der Autoritäten zu einer Verständigung gekommen ist. Was aber den Inhalt dieser Reden betrifft, so wird nicht zu bestreiten sein, dass sie frei komponirt sind und uns mehr erkennen lassen, wie der Verfasser und seine Zeit über die Apostel dachten, als wie diese selbst gedacht haben. Zwar dass sie zu Gunsten des Paulus und seiner Heidenchristen sich ausgesprochen haben werden, ist vorauszusetzen, weil es sonst nicht zur Bruderhand gekommen wäre. Auch dass Petrus ungleich herzhafter und rückhaltsloser für die Freiheit der Heidenchristen eintritt, als Jakobus, entspricht dem später wiederholt begegnenden Verhältniss beider Männer. Im Einzelnen enthalten aber diese Reden allerdings mehrfach Gedanken, welche im Munde der Betreffenden auffallend erscheinen. Wenn 15, 7 Petrus sich als ein von alten Tagen her erwähltes Werkzeug Gottes zur Heidenmission bezeichnet, so passt diess zwar zu der Ansicht der späteren Kirche über die Stellung der sämmtlichen Apostel zur Heidenmission, aber es stimmt nicht mit der von Paulus bezeugten Geschichte überein, nach welcher Petrus Beruf und Kraft nur zur Judenmission empfangen hatte, während die Heidenmission dem Paulus eigenthümlich blieb (Gal. 2, 7 f.). Die Gründe ferner, mit welchen Petrus die Verschonung der Heiden mit dem Gesetz motivirt, sind zwar nicht echt paulinisch, wie man behauptet hat, aber sie sind allerdings aus dem Geiste jenes kirchlichen Universalismus gesprochen, in welchem zwar der gemässigte Judenchrist des zweiten Jahrhunderts mit dem Deuteropauliner sich einig wusste, welchen wir aber bei keinem der Urapostel schon voraussetzen dürfen. Hätten diese wirk-

lich das Gesetz als ein Joch erkannt, welches weder ihre Väter, noch sie selbst zu tragen vermochten (15, 10), so wäre es unbegreiflich, dass sie sich gleichwohl nach wie vor an eben dieses Gesetz gewissenshalber gebunden fühlten, wie das die Apostelgeschichte selbst mehrfach beweist. Und hätten sie wirklich auf gleiche Weise, wie die Heiden, nur durch die Gnade Jesu selig zu werden geglaubt (v. 11), so wäre unbegreiflich, warum sie doch auf das jüdische Gesetz so hohen Werth gelegt haben sollten, dass sie dasselbe als trennende Scheidewand zwischen sich und den nichtjüdischen Christen festhielten und sogar den brüderlichen Verkehr der Tischgemeinschaft mit diesen als eine Verletzung ihres jüdischen Gewissens scheuten, wie zu Antiochia sich zeigte. Man kann insofern allerdings sagen, dass die Rede des Petrus paulinisch gefärbt sei und kein treues Bild von der wirklichen Denkart des geschichtlichen Petrus gebe; nur sollte man das nicht in dem Sinn verstehen, als ob der Geschichtschreiber absichtlich ein falsches Bild von Petrus fingirt habe, um ihn mit Paulus die Rollen vertauschen zu lassen. Davon kann keine Rede sein; die Sache verhält sich vielmehr sehr einfach so, dass er den Petrus reden liess wie einen kirchlichen Judenchristen und den Paulus wie einen kirchlichen Pauliner seiner eigenen Zeit; weil nun diese beiden Richtungen damals einander bis zur Ununterscheidbarkeit nahegekommen waren, so geschah es ganz natürlich, dass auch ihre typischen Vertreter in der Apostelgeschichte einander sehr viel näher gerückt erscheinen, als wie sie in Wirklichkeit einst gestanden hatten.

Was endlich das durch die Reden des Petrus und Jakobus herbeigeführte Ergebniss der Verhandlungen betrifft, so ist es in der Hauptsache übereinstimmend mit dem von Paulus berichteten, und zwar in doppelter Hinsicht, positiv: Paulus erreicht seinen nächsten Zweck, die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz; negativ: im Uebrigen bleibt Alles beim Alten, die fortdauernde Geltung des Gesetzes für die Judenchristen bleibt ausserhalb der Verhandlung und wird von den Jerusalemiten als selbstverständlich vorausgesetzt. Seltsamer Weise haben gerade hierin die Kritiker einen Hauptwiderspruch zwischen Apostelgeschichte und Galaterbrief finden

wollen. Wie wäre es möglich, so fragte z. B. Zeller, dass Paulus, der sich so oft unzweideutig über die völlige Unverträglichkeit von Gesetz und Evangelium ausgesprochen habe, sich mit einem Beschluss sollte zufrieden gegeben haben, welcher zwar den Heidenchristen die Freiheit vom Gesetz zugestand, den Judenchristen aber nicht? Diese Frage beweist jedoch nur, wie wenig man sich in die Situation des Apostelkonvents hineinversetzen kann, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, Paulus habe hier schon seinen prinzipiellen Antinomismus proklamirt und die Forderung der Gesetzesaufhebung für die Christen überhaupt aufgestellt. Diese Voraussetzung wird aber nicht bloss durch kein Wort des paulinischen Berichts unterstützt, sondern sie erscheint vielmehr gegenüber den von ihm selbst bezeugten Thatsachen als völlig unmöglich. Oder wer möchte dem Paulus die Tollkühnheit zutrauen, dass er an die Urgemeinde, welche eben noch die Beschneidung der Heidenchristen durchsetzen wollte, die Zumuthung gestellt haben sollte, dass sie ihrerseits das Gesetz aufhebe? Und wer könnte es denkbar finden, dass nach einer solchen Forderung, welche noch Jahrzehnte später den Judenchristen als ärgerlich und lästerlich erschien, es dennoch damals zu einer friedlichen Vereinbarung und brüderlichen Anerkennung gekommen sein könnte? Diese Vereinbarung war eben nur darum möglich gewesen, weil in Jerusalem die Frage des Gesetzes noch gar nicht in ihren letzten Konsequenzen durchschaut wurde, die Gegensätze noch nicht in ihrer ganzen, später erst voll entwickelten Schärfe auf einander stiessen. Dass dieser Umstand von den Kritikern übersehen und die spätere Verschärfung des Gegensatzes in die Situation des Apostelkonvents zurückgetragen wurde, hat wesentlich zur Verwirrung der ganzen Frage und zur Ueberspannung des Unterschieds zwischen Apostelgeschichte und Galaterbrief beigetragen.

Erst beim dritten Punkt des von Jakobus beantragten Beschlusses stossen wir auf eine ernste Schwierigkeit. Die Forderung, dass die Heidenchristen sich enthalten sollen von dem befleckenden Götzenopfer, vom Blut, vom Erstickten und von Hurerei, kann allerdings nicht so, wie die Apostelgeschichte es darstellt, damals in einem offiziellen Dekret

von Jerusalem aus den Heidenchristen auferlegt worden sein; dem steht die ausdrückliche Angabe des Paulus, dass die Geltenden ihm nichts auferlegt haben (ἐμοὶ οὐδὲν προςανέθεντο v. 6) und er sich zu nichts weiter verpflichtet habe, ausser dass er der Armen gedenke (v. 10), zu entschieden entgegen; auch wäre es ganz unbegreiflich, dass Paulus nirgends jenes Beschlusses erwähnen sollte, auch nicht da, wo er selber den Korinthern den Genuss des Götzenopfers als unchristliche Verbindung mit dem heidnischen Opferaltar und damit zugleich mit den Dämonen verbietet (I Kor. 10, 14—22). Aber diese Notiz der Apostelgeschichte muss darum noch nicht auf tendenziöser Erdichtung beruhen, sondern erklärt sich aus den Verhältnissen des apostolischen Zeitalters. Darauf weist die Motivirung der Jakobus'schen Forderung (v. 21) durch die Rücksicht auf die jüdischen Gemeinden in der Diaspora hin; um diesen kein Aergerniss zu geben, sollen die Heidenchristen sich wenigstens zu solchen Enthaltungen von heidnischen Sitten verpflichten, welche auch schon bisher von den Proselyten des Thors gefordert worden waren; so war dann zwischen ihnen und den Judenchristen, mit welchen sie in denselben Städten zusammenwohnten, wenigstens ein gewisser modus vivendi, wenn auch freilich noch keine volle Verkehrsgemeinschaft hergestellt. Man wird der Vermuthung Weizsäcker's die Möglichkeit nicht absprechen können, dass eine derartige Forderung um jene Zeit von Jerusalem aus an die Heidenchristen gestellt worden sei; wenn auch nicht gerade beim Apostelkonvent selbst, so doch bald nachher, etwa nach dem antiochenischen Streit, als es galt, die abgebrochene Gemeinschaft brüderlichen Verkehrs zwischen beiden Theilen der Gemeinde wenigstens bis zu gewissem Grade und unter gewissen, zur Bewahrung des jüdischen Gewissens vor Aergerniss dienenden, Kautelen wiederherzustellen. Doch bliebe es dabei auffallend, dass sowohl Paulus (I Kor. 10) als auch der die Apostel so hoch schätzende Apokalyptiker (2, 20—25) auf eine derartige apostolische Verordnung keinerlei Bezug genommen hätte. Insofern scheint sich doch die Annahme noch mehr zu empfehlen, dass die Forderungen des Aposteldekrets auf einer zur Zeit des Verfassers allgemein üblichen Sitte der Heiden-

christen beruhten, welche sich aus der Analogie der jüdischen Proselyten des Thors in den gemischten Gemeinden von selbst gebildet haben mochte. Zu jenen Enthaltungen waren nemlich die Proselyten, welche in gemischten Gemeinden meistens den Grundstock des heidenchristlichen Theils gebildet haben mögen, immer verpflichtet gewesen; dass nun die christgewordenen Proselyten nach wie vor an jene Gebote sich banden, schon um den Verkehr mit den Judenchristen nicht abzubrechen, ist selbstverständlich; und dann ist auch das Weitere nur natürlich, dass die nachher hinzukommenden Heiden sich eben derselben Sitte anschlossen, welche sie bei den früheren Proselyten des Thors, den ältesten Heidenchristen, vorfanden *). Diese alte Sitte der heidenchristlichen Gemeinden, sich an die Proselytenverpflichtungen zu binden, wird wohl schon von der spätern Ueberlieferung auf apostolische Anordnung zurückgeführt worden sein, so dass wir als schriftstellerische Zuthat des Verfassers der Apostelgeschichte nichts als die bestimmtere Anknüpfung an den Apostelkonvent zu betrachten haben werden; diess aber liegt so ganz in seiner allgemeinen schriftstellerischen Art, vage Ueberlieferungen an bestimmte selbstgewählte Anlässe anzuknüpfen, dass nicht der geringste Grund vorliegt, dabei an eine besondere Tendenz zu denken. So einfach sich hiernach Alles erklärt, so schwer wäre hingegen zu begreifen, welche Absicht unser Verfasser mit der freien Erdichtung jenes Gebots verfolgt haben sollte? Dass es, wie man vermuthete, ein Vergleichsvorschlag der paulinischen Partei an die Judenchristen hätte sein sollen, ist schon desswegen nicht anzunehmen, weil die Pauliner nicht wohl eine ohnediess schon bestehende Sitte als Friedensbedingung anbieten konnten, und weil andererseits diejenigen gemässigten Judenchristen, welche mit dieser Bedingung zufrieden gewesen wären, damals nicht mehr erst für den Frieden zu gewinnen waren.

In Gal. 2 schliesst sich an die Erzählung von der Apostelbesprechung in Jerusalem das Nachspiel der Scene zwischen

---

*) Vgl. Lipsius in Schenkel's Bibellex. s. v. Apostelkonvent.

Paulus und Petrus in Antiochien an, in welcher erst die vorher noch verdeckte Differenz der Prinzipien zur Erscheinung kommt und welche daher auf die eigentliche Stellung der Parteien im Urchristenthum mehr als die jerusalemische Verhandlung ein klares Licht wirft. Von dieser Scene erzählt nun die Apostelgeschichte nichts und berichtet dafür nur von einem Streit zwischen Paulus und Barnabas, der, aus der Frage, ob Markus wieder auf die Missionsreise mitzunehmen sei, entstanden, zu heftiger Erregtheit geführt habe (15, 36—41). Es liegt sehr nahe, in dieser Notiz eine abgeblasste Spur von dem ernstlichen Konflikt, wie Paulus ihn erzählt, zu erblicken. Wie weit unser Verfasser hiervon nähere Kunde hatte, können wir nicht wissen. Es ist wohl möglich, dass schon die Tradition in heidenchristlichen Kreisen jene Scene verwischt, die Schärfe des Konfliktes abgeschwächt und die Tragweite desselben vergessen hat; ja es wird diess sogar wahrscheinlich, wenn wir bedenken, wie der erste Clemensbrief die beiden Apostelhäupter Petrus und Paulus friedlich zusammenstellt (Cap. 5) und wie er die Zwistigkeiten zwischen der Paulus-, der Petrus- und der Apollospartei in Korinth für eine geringere Sünde hält, als die spätern Zwistigkeiten mit den Presbytern, weil es ja doch hochberühmte Apostel gewesen seien, an die sich jene Parteien angeschlossen haben (Cap. 47). Das setzt voraus, dass man schon damals wenigstens in heidenchristlichen Kreisen von der eigentlichen Bedeutung des urapostolischen Parteigegensatzes keine rechte Vorstellung mehr hatte; dann wird man aber auch von dem prägnantesten Ausdruck jenes Gegensatzes, dem persönlichen Konflikt der Parteihäupter in Antiochien, keine volle und klare Erinnerung gehabt, mindestens die Tragweite desselben nicht mehr verstanden haben. Sehr viel anders war diess freilich in den streng judenchristlichen Kreisen, wo man noch ein Jahrhundert lang dem Paulus jene Scene nicht vergessen konnte, wie die Clementinen beweisen. Mit Rücksicht hierauf wird sich allerdings die Vermuthung nicht abweisen lassen, dass unser Verfasser den ihm bekannten Konflikt mit Stillschweigen übergangen habe, um von dem Lichtbild der Apostel, wie es im kirchlichen Bewusstsein seiner Zeit lebte, jeden trübenden Schatten zu entfernen. Aus demselben Motiv

hatte er im Evangelium das ihm aus Mk. 8, 3 bekannte scharfe Scheltwort Jesu gegen Petrus unterdrückt und dem Worte gegen die Mutter und Brüder Jesu (Mk. 3, 33) eine mildere und harmlose Wendung gegeben.

Man hat ferner auch tendenziöse Erdichtungen sehen wollen in den wiederholten Fällen, wo Paulus nach der Apostelgeschichte sich dem Gesetz und der Sitte der Juden akkommodirt. Allein hier müsste erst bewiesen werden, dass diese Fälle nicht geschichtlich sein können. Beruft man sich auf die Zurückweisung der angesonnenen Beschneidung des Titus (Gal. 2, 3), um die Erzählung der Apostelgeschichte von der Beschneidung des Timotheus (16, 3) für ungeschichtlich zu erklären, so übersieht man einen zwiefachen Unterschied beider Fälle: Titus war reiner Heidenchrist, Timotheus als Sohn einer jüdischen Mutter von Geburt halber Jude; und — was noch bedeutsamer ist — im Falle des Titus handelte es sich darum, an einem entscheidenden Exempel das Prinzip der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen zu wahren; in dieser kritischen Situation wäre Nachgiebigkeit so viel als Verleugnung des Prinzips gewesen; bei Timotheus aber fehlte nicht bloss jeder derartige Grund zur strengen Durchführung des antinomistischen Prinzips, sondern dieselbe wäre vielmehr zweckwidrig gewesen, weil das Aergerniss der Juden an einem unbeschnittenen halbjüdischen Apostelgehülfen bei der Missionswirksamkeit überall ein Hemmschuh geworden wäre. Dass im Allgemeinen solche äussere Zweckmässigkeitsgründe bei Dingen, die an sich Adiaphora sind — und so betrachtete Paulus nach I Kor. 7, 19, Gal. 6, 15 die Beschneidung — massgebend sein dürfen, lässt sich nicht bestreiten; dass aber insbesondere auch auf den Apostel derartige Rücksichten pastoraler Weisheit bestimmend einwirkten und ihn, den prinzipiellen Antinomisten, zur praktischeu Akkommodation an die Gesetzesleute bewogen, ist von ihm selber I Kor. 9, 19 ff. so bestimmt bezeugt, dass sich daran kaum wird rütteln lassen. Wie weit aber solche Akkommodation gehen konnte und durfte, diess ist eine Frage, die sich nie a priori beantworten lässt, weil in solchen Dingen des sittlichen Geschmackes jedes Urtheil bloss ein subjektives ist. — Sagt man, Paulus habe

nicht zu den Festen nach Jerusalem hinaufreisen dürfen, da er selber derartiges Halten von heiligen Tagen den Galatern (4, 10) als einen Rückfall in die Knechtschaft vorwerfe, so ist doch auch zu erinnern, dass er selber Röm. 14, 6 ein Halten von Tagen, das dem Herrn geschehe, d. h. das mit dem christlichen Gewissen in Einklang stehe, zugibt. Und so leicht sich praktische Gründe denken lassen, die dem Apostel die Anwesenheit in Jerusalem während der grossen Versammlungszeiten räthlich machten, so verwunderlich wäre es hingegen, wenn die Apostelgeschichte diese Festreisen tendenziös erdichtet und dann doch so gar nicht betont und verwerthet, sondern nur so flüchtig und nebenher erwähnt hätte, wie diess 18, 22 geschieht; die Reise 11, 30 mag chronologisch unrichtig angesetzt sein, das berechtigt doch noch nicht zur Anklage auf tendenziöse Erdichtung. — Unter die Kategorie der Akkommodation in Adiaphoris gehört auch die Act. 21, 20—26 erzählte Vollziehung einer rituellen Ceremonie, zu welcher Paulus sich durch das Zureden der jerusalemischen Christen zum Zweck der Beschwichtigung der Gesetzeseiferer habe bestimmen lassen. Aber hier bekommt die Akkommodation dadurch allerdings einen bedenklicheren Charakter, dass sie zu dem bestimmten Zweck vollzogen worden sein soll, um den Paulus als einen gesetzestreuen Juden zu erweisen, der er doch faktisch nicht war. Es ist also zuzugeben, dass hier ein dringender Grund vorliegt, an der Genauigkeit der Darstellung der Apostelgeschichte zu zweifeln. Aber daraus folgt weder, dass die ganze Erzählung ohne allen geschichtlichen Grund sei, noch dass sie vom Erzähler zu dem Zweck fingirt worden sei, um den Paulus zu einem Judaisten zu verwandeln. Ein gewisser geschichtlicher Kern der Erzählung ist ansich nicht unmöglich und wird dadurch sogar wahrscheinlich, dass der Tempelaufenthalt des Paulus den Anlass zu dem Volksaufstand wider ihn und zu seiner Verhaftung gab, welche Vorgänge so anschaulich erzählt sind, dass sie auf den Augenzeugenbericht der „Wir"-Quelle hinzuweisen scheinen. Wenn nun der Verfasser der Apostelgeschichte eine damals von Paulus vielleicht wirklich aus irgend welchem Anlass vollzogene asketische Ceremonie in einen derartigen pragmatischen Zusammenhang

gebracht hat, dass sie wie eine Verleugnung seines Prinzips der evangelischen Gesetzesfreiheit erscheint, so ist ja freilich nicht zu leugnen, dass er dabei den Apostel viel jüdischer gezeichnet hat, als derselbe in Wirklichkeit gewesen ist; aber sollte das nur daraus sich erklären lassen, dass der Verfasser den Frieden mit den Judenchristen durch Preisgebung des paulinischen Prinzips der Freiheit vom mosaischen Gesetz habe erkaufen wollen? Ich meine im Gegentheil: gerade weil dieses Prinzip in der weitaus überwiegenden Heidenchristenheit schon längst praktisch in voller und gesicherter Geltung stand und man den schweren Kampf, den seine Begründung einst dem Heidenapostel gekostet hatte, vergessen, zudem die theoretische Vermittelung seiner paulinischen Begründung nie recht verstanden hatte, darum geschah es ganz natürlich, dass man mehr und mehr den antinomistisch-reformatorischen Zug am Bilde des Heidenapostels übersah und ihn mit einem derartigen Konservatismus ausstattete, wie er zu den Anschauungen und Bedürfnissen der Kirche des zweiten Jahrhunderts passte. Ganz dieselbe konservative Scheu vor reformatorischer Energie verräth der kirchliche Geschichtschreiber auch in seinem Evangelium, wenn er z. B. die Tempelreinigung Jesu bis zur Bedeutungslosigkeit abschwächte und das kühne Wort vom Abbrechen des sinnlichen und Aufrichten eines übersinnlichen Tempels völlig unterdrückte. Die genaueste Analogie aber zur Zeichnung des Paulus in der Apostelgeschichte bietet das Verfahren derjenigen kirchlichen Epigonen Luther's, welche aus dem kühnen Reformator und Bekämpfer Roms einen konservativen kirchlichen Theologen machen. Es ist eben von jeher das Schicksal der geschichtlichen Heroen gewesen, dass ihr Charakterbild in der Geschichte schwankt und sich im Bewusstsein der Nachwelt verwandelt, je nach den wechselnden Neigungen und Bedürfnissen der Generationen.

Ein weiterer Punkt, auf welchen man die Anklage auf tendenziöse Fiktion gestützt hat, betrifft die Darstellung der Apostelgeschichte, nach welcher Paulus überall auf seinen Missionsreisen zuerst bei den Juden der Diaspora eine Anknüpfung gesucht und erst infolge ihres Unglaubens sich an die Heiden gewandt habe. Man hat das für ungeschichtlich

gehalten und damit motiviren wollen, dass die Heidenmission des Paulus vor den Judenchristen gerechtfertigt werden sollte, indem sie als nicht von Anfang beabsichtigt, sondern dem Paulus nur durch den Zwang der Umstände gleichsam widerwillig abgenöthigt dargestellt wurde. Ich kann diese Ansicht, obgleich sie noch neuestens von Weizsäcker vertheidigt wurde, aus mehrfachen Gründen nicht für richtig halten. Mir will es scheinen, dass die Anknüpfnng der Missionspredigt bei den Judengemeinden der Diaspora das naturgemässe Verfahren war, ja so unumgänglich nothwendig, dass wir es, wenn auch die Apostelgeschichte nichts davon sagte, voraussetzen müssten. Natürlich war es dabei nicht die Meinung des Paulus, sich ausschliesslich auf die Juden zu beschränken; das sagt aber auch die Apostelgeschichte nicht, sondern sie deutet wiederholt an, dass er sich bei den Synagogenvorträgen an die frommen Heiden, welche als Proselyten zugegen waren, gewandt und in diesen seine dankbarsten Hörer gefunden habe; wo anders aber als eben in der Synagoge hätte er diese religiös angeregten Heiden auffinden können? Ich halte es daher auch für ganz wahrscheinlich, worauf Hausrath hingewiesen hat, dass der Apostel die Reiseroute seiner Missionsreisen mit Rücksicht auf die in den einzelnen Städten zu findenden jüdischen Synagogen gewählt habe. Ich möchte ferner an den paulinischen Satz erinnern, dass das Evangelium *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι* bestimmt sei, womit sein Verfahren nach der Apostelgeschichte genau im Einklang steht. Auch hebt es Paulus selbst Röm. 10, 18 ff. als eine Folge seiner Missionspredigt hervor, dass durch sie auch den Juden in der ganzen Welt die Kunde von Christus zugekommen sei, so dass sie ihren Unglauben nicht mit Unkenntniss entschuldigen können; hätte er diess so zuversichtlich behaupten können, wenn nicht seine eigene Praxis daraufhin angelegt gewesen wäre? Wenn nun aber Paulus bei dem Ausgang seiner Missionsthätigkeit von der Synagoge die regelmässige Erfahrung zu machen hatte, dass gerade die Juden seiner Predigt die geringste Empfänglichkeit und den entschiedensten Widerstand entgegenbrachten, musste ihm dann nicht diese Erfahrung als ein göttliches Verhängniss erscheinen, das dem Zweck dienen sollte, das Heil den Heiden zuzuwenden? In

Röm. 10—11 hat er eben diesen Gedanken in verschiedenen Wendungen ausgeführt, dass nach göttlicher Bestimmung Israel im Unglauben beharren musste, damit aus seinem Fall und Zurückbleiben den Heiden das Heil erwachse. Allerdings treten also, nach Paulus ebensogut wie nach der Apostelgeschichte, die gläubigen Heiden an die Stelle der ungläubigen Juden; aber damit ist keineswegs gesagt, dass die Heidenmission nur gelegentlich durch eine zufällige Laune der Juden veranlasst sei, sondern der Unglaube der Juden ist ebensosehr wie der Glaube der Heiden im ewigen Rathschluss Gottes begründet, eins wie das andere also eine über allen Zufall und menschliche Willkür erhabene göttliche Nothwendigkeit. Ich kann also an der betreffenden Darstellungsweise der Apostelgeschichte sowenig etwas Unpaulinisches entdecken, dass ich vielmehr meine, ihr Pragmatismus sei nur die Illustration zu den Gedanken von Röm. 9—11, wie denn auch das Jesaia-Citat in Act. 28, 25 ff., mit welchem der Verfasser seine Missionsgeschichte bezeichnender Weise schliesst, den Angelpunkt der paulinischen Erörterungen in Röm. 11, 8 gebildet hatte. Uebrigens unterscheidet sich allerdings die Denkweise der Apostelgeschichte von der des Paulus in einem wesentlichen Punkt, der aber nicht auf judaisirender Tendenz, sondern gerade im Gegentheil auf der Ueberspannung der paulinischen Heidenfreundschaft zu schroffem Antijudaismus beruht. Während Paulus trotz des gegenwärtigen Unglaubens der Juden auf ihre künftige Bekehrung noch hoffte, hat der Verfasser der Apostelgeschichte diese versöhnende Aussicht fallen gelassen und betrachtet die Juden als unbedingt und hoffnungslos Verworfene. Gerade der schroffste Antijudaismus ist also das der Apostelgeschichte eigenthümliche Motiv, welches ihren vielen Schilderungen des jüdischen Unglaubens zu Grunde liegt. Aus Friedenstendenz gegen die Judenchristen ist das doch wohl nicht zu erklären, sondern aus dem energischen Selbstgefühl des Heidenchristenthums und seiner tiefgewurzelten Antipathie gegen das jüdische Volk überhaupt. Ebendieselbe Stimmung muss schon bei der heidnischen Gemeindemehrheit zu Rom, an deren Adresse Paulus Röm. 11, 17—25 richtete, vorhanden gewesen sein, und es ist begreiflich genug, dass dieselbe bei dem

steten Wachsthum des Heidenchristenthums und der zunehmenden Spannung zwischen der christlichen Gemeinde und dem Judenthum sich nicht gemildert, sondern verschärft hat. Um so weniger konnte der kirchliche Geschichtschreiber zu Anfang des zweiten Jahrhunderts veranlasst sein, die Existenz des siegreichen Heidenchristenthums durch eine tendenziös entstellte Darstellung der paulinischen Missionspraxis vor den Juden zu entschuldigen und gleichsam deren nachsichtige Duldung dafür zu erbetteln. In jeder Hinsicht erweist sich also diese Hypothese als grundlos und unhaltbar.

Wie sich vom Gesichtspunkt des spätern kirchlichen Paulinismus aus die Lehre des Paulus darstellte, ist noch aus den paulinischen Reden der Apostelgeschichte zu entnehmen. Es ist unbestreitbar, dass diese Reden die paulinische Lehre nicht mehr in ihrer ursprünglichen Eigenthümlichkeit, sondern in der abgeblassten Form des kirchlichen Gemeinbewusstseins enthalten. Aber sie theilen damit nur die Art der übrigen deuteropaulinischen Literatur, besonders des Barnabas-, Clemens-, I Petri-, der Pastoralbriefe und fallen also unter denselben Gesichtspunkt: sie sind weder Geschichtsurkunden noch tendenziöse Erdichtungen, sondern treuer Ausdruck der spätern kirchlichen Entwickelungsphase des Paulinismus. Die Apostelgeschichte berichtet im ersten Abschnitt ihres zweiten Theils drei grössere Missionsreden des Paulus: 1) die in Antiochien 13, 16—41, als Beispiel seiner Reden vor Juden; 2) die in Athen 17, 22—31, als Beispiel seiner Reden vor Heiden, und 3) die in Milet 20, 17—35, als Beispiel seiner Reden vor Christen; im zweiten Abschnitt drei grössere Vertheidigungsreden: 1) Cap. 22 vor den Juden, 2) Cap. 24 vor dem römischen Statthalter Felix und 3) Cap. 26 vor dem jüdischen König Agrippas und dem römischen Statthalter Festus.

Die erste Missionsrede geht ganz ähnlich, wie die des Stephanus, aus von einer geschichtlichen Erinnerung an die göttliche Erwählung und Leitung des Volkes Israel bis auf das Davidische Königthum, von welchem dann unmittelbar auf den messianischen Davidssohn Jesus übergegangen wird, um ihn zum voraus als den Zielpunkt aller alttestamentlichen Geschichte und Verheissung und die evangelische Verkündi-

gung von ihm als die Erfüllung dieser Israel gegebenen Verheissung anzukündigen (13, 16—26). Dann folgt der Inhalt der Heilspredigt (λόγος τῆς σωτηρίας) in summarischer Angabe der beiden Hauptdaten: Tod und Auferstehung Christi (vv. 27—37) und ihrer religiösen Folge: Anbietung der Sündenvergebung und Rechtfertigung durch den Glauben (vv. 38 f.), worauf eine Warnnng vor Unglauben den Schluss bildet (vv. 40 f.). Dass hier als Hauptinhalt der evangelischen Verkündigung Tod und Auferstehung Christi und Rechtfertigung durch den Glauben hervorgehoben ist, wäre zwar ansich gut paulinisch, nur lässt sich kaum verkennen, dass der bestimmtere Sinn, in welchem Paulus sowohl den Heilstod Christi als die Rechtfertigung und den Zusammenhang beider gedacht hat, hier nicht genau wiederzufinden ist. Der Tod Christi ist die durch menschliche Unwissenheit herbeigeführte Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen, fällt also unter den Gesichtspunkt eines von Gott zugelassenen und vorausgesehenen menschlichen Thuns, dessen Schuld durch die Unwissenheit der Verursacher gemildert ist; aber er ist nicht die göttliche Veranstaltung stellvertretender Sühne, nicht der Mittelpunkt des Erlösungswerks, die Sündenvergebung ist nicht unmittelbar durch den Tod Christi begründet, sondern allgemein durch Christum als den Erfüller der göttlichen Verheissungen überhaupt vermittelt. Die Erwähnung der Rechtfertigung durch den Glauben ist eine bestimmte Anspielung auf die paulinische Kardinallehre, aber die eigenthümliche Wendung: ἀπὸ πάντων, ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν τῷ νόμῳ Μωυσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται, scheint einen der paulinischen Lehre über Rechtfertigung und Gesetz fremdartigen Zug zu enthalten; denn es klingt diess fast so, als ob auch das Gesetz zu einer gewissen Rechtfertigung habe verhelfen können, nur nicht zur vollständigen, so dass nun die Glaubensgerechtigkeit als die vollständigere die Lücken der Gesetzesgerechtigkeit auszufüllen bestimmt wäre; diess käme auf jene Verbindung von Gesetzes- und Glaubensgerechtigkeit hinaus, wie sie judenchristliche und später allgemeinkirchliche Anschauung war, aber nicht paulinische, da nach Paulus beide Gegensätze sind,

die einander nicht ergänzen, sondern aufheben. Aber gesetzt auch, dem wäre so — Sicheres lässt sich bei der Unbestimmtheit des Ausdrucks darüber nicht behaupten — so wäre doch der Schluss sehr übereilt, dass der Verfasser die Lehre des Paulus absichtlich entstellt habe, um sie der petrinischen anzupassen. Daran könnte nur unter der Voraussetzung gedacht werden, dass er die echtpaulinische Lehre genau gekannt hätte. Aber was berechtigt uns zu dieser Voraussetzung? Wenn ja doch von Seiten der Kritik allgemein und mit Recht, wie ich glaube, angenommen wird, dass der Verfasser des zweitheiligen Geschichtswerks, welches wir Evangelium Lucä und Apostelgeschichte nennen, nicht ein unmittelbarer Schüler des Apostels Paulus, sondern ein Deuteropauliner des zweiten Jahrhunderts gewesen ist, so erklären sich alle Abweichungen seiner Darstellungsweise vom echten Paulinismus ganz einfach daraus, dass er den Paulus eben so sprechen liess, wie er ihn verstanden hat, d. h. im Sinn des verkirchlichten Paulinismus der heidenchristlichen Kirche seiner eigenen Zeit.

Die zweite Rede vor der gebildeten Heidenwelt Athens (17, 22 ff.) enthält eine schöne Vertheidigung des geistigen Monotheismus gegenüber dem sinnlich-polytheistischen Heidenthum und eine geistvolle Philosophie der Religionsgeschichte, die jedoch mit der Ansicht des Paulus vom Heidenthum nicht im Einklang steht. Nach Röm. 1, 18 ff. ist das Heidenthum eine sträfliche Abwendung vom erkannten Gott und Empörung wider ihn, welche von Gott nicht als blosse Unwissenheit übersehen, sondern durch immer tieferes Verderben bestraft wird; nach Gal. 4, 1 ff. ist es ein Zeitalter der Unmündigkeit, in welchem Gott die Menschen dem Knechtsdienst der Weltelemente unterworfen hat, bis zu dem von ihm vorausbestimmten Zeitpunkt, wo sie durch Christum das Sohnesrecht erlangen sollten; dort ist das Heidenthum gottgeordnete Strafe für menschliche Verschuldung, hier gottgeordnete Unfreiheit im Dienste des Nichtgöttlichen, beidemal also ein gottgeordneter Zustand der Gottlosigkeit. Dagegen in der Rede Act. 17, 22—31 erscheint das Heidenthum als ein unbewusster Gottesdienst, ein tastendes Suchen

der Menschen nach dem ihnen nahen Gott, der sich zwar ihnen auf allerlei Weise bezeugt, ja dessen Geschlechtes zu sein sie sich instinktiv bewusst sind, der ihnen aber gleichwohl in seiner reinen Wesenheit unfasslich, „ein unbekannter Gott“ bleibt, daher sie in ihrem Suchen nach dem Unbekannten und doch nicht Fremden ihn irrig in sinnlichen Bildern zu finden meinen, worin die von Gott zugelassene (vgl. 14, 16) Unvollkommenheit ihrer „unwissenden Frömmigkeit“ (ὃν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε v. 23) besteht. Diese Unwissenheit war schuldlos, so lange sie von der höheren Wahrheit nichts Bestimmteres erfuhr, eben daher aber hört mit der Verkündigung des bisher unbekannten Gottes als eines geoffenbarten die bisherige Unzurechnungsfähigkeit auf; mit dem erkannten Irrthum tritt die Nothwendigkeit der Sinnesänderung ein (μετανοεῖν παραγγέλλει v. 30), d. h. der Abwendung von den eiteln Göttern und Hinkehr zu dem einen lebendigen Gott (vgl. 14, 15: εὐαγγελιζόμενοι ὑμᾶς ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν τὸν ζῶντα). In diesem Sinn der Bekehrung vom Heidenthum zum monotheistischen Gottesglauben ist das μετανοεῖν hier zu verstehen; etwas spezifisch Christliches liegt noch nicht darin, sowenig, wie im übrigen Inhalt der bisherigen Rede. Erst in v. 31 tritt dieses hinzu in dem Gedanken, dass Gott an einem bestimmten Gerichtstag die Welt richten werde durch einen dazu vorausbestimmten Mann, denselben, welchen er zuvor von den Todten auferweckt und dadurch vor Jedermann als den zum Weltrichter Bestimmten beglaubigt hat. Paulinisch ist hier zwar, dass die Auferweckung Christi als Grund des Glaubens an ihn erscheint, aber nicht paulinisch, dass als Gegenstand dieses Glaubens ausschliesslich die Bestimmung Christi zum Weltrichter genannt wird. Der paulinische Christus ist in erster Linie nicht Weltrichter, sondern Weltheiland, und seine Auferweckung hat zum Zweck, ihn zu erweisen nicht als designirten Weltrichter, sondern als den Gottessohn, in welchem wir die Versöhnung und Rechtfertigung haben. Wir haben also in dieser Rede eine vom Verfasser frei komponirte Apologie des Christenthums gegenüber dem Heidenthum zu sehen, welche sich um die beiden Angelpunkte des heidenchrist-

lichen Bewusstseins dreht: den monotheistischen Gottesglauben und die Erwartung des auferstandenen Christus Jesus zum bevorstehenden Weltgericht — Gedanken, welche zwar gewiss auch in den Lehrvorträgen des Heidenapostels eine wichtige Stelle einnahmen, welche aber doch weniger genau dem spezifisch paulinischen Evangelium, als der Theologie der Apologeten des zweiten Jahrhunderts entsprechen.

Die dritte Rede (20, 18—35) ist Abschiedsrede an die ephesinischen Presbyter auf der letzten Reise nach Jerusalem. Hier wird zunächst die bestimmte Form des Abschieds für immer schriftstellerische Zuthat sein, da Paulus nach dem Römerbrief seiner jerusalemischen Reise zwar allerdings nicht ohne Besorgniss, aber nicht so hoffnungslos entgegengesehen hat; hat er ja doch noch in der römischen Gefangenschaft an der Hoffnung, seine Gemeinden wiederzusehen, festgehalten (Phil. 1, 25. 2, 24), was bei einer so rastlos thatkräftigen Natur auch psychologisch viel wahrscheinlicher ist, als die elegisch düstere Stimmung jener Abschiedsrede. Auch ist der Inhalt der Rede der konkreten Situation nicht sehr entsprechend; er besteht überwiegend in einer Selbstvertheidigung des Apostels in Betreff der Wahrhaftigkeit und Uneigennützigkeit seiner amtlichen Wirksamkeit, wozu vor einer Gemeinde, die ihn Jahre lang kennen zu lernen Gelegenheit hatte, kaum ein Grund vorhanden sein konnte; die Paränese aber übergeht die gegenwärtigen Verhältnisse der ephesinischen Gemeinde mit völligem Stillschweigen und bezieht sich statt dessen auf künftige Gefahren, welche der Kirche im Ganzen durch reissende Wölfe aus ihrer eigenen Mitte bevorstehen sollen; vor deren verführerischen, zur Sektenbildung veranlassenden Irrlehre sollen die Presbyter, als die vom heiligen Geist eingesetzten Aufseher und Hirten der Gemeinde des Herrn, welche er durch sein eigen Blut erworben hat, ihre Herde bewahren (vv. 28—31). Diese aus der Mitte der Gemeinde nach des Apostels Tod hervorgehenden und einen sektirerischen Anhang bildenden Irrlehrer können keine andern sein als die, vor welchen auch die Briefe an die Kolosser und Epheser, an Timotheus und Titus den Apostel Paulus mittelst ähnlicher vaticinia post eventum warnen

lassen: gnostische Häretiker; während der wirkliche Apostel Paulus in seinen echten Briefen derartiger künftiger Irrlehrer mit keiner Silbe gedenkt, wohl aber mit den gegenwärtigen judaistischen Gegnern fortwährend genug zu thun hat. Diese Stelle beweist also sicher, dass unsere Rede aus dem Standpunkt der nachapostolischen Zeit und zwar näher des Anfangs des zweiten Jahrhunderts (wie der zweite Timotheusbrief) verfasst ist. An die Pastoralbriefe erinnert auch die Art, wie die Presbyter als Gemeindevertreter und Hirten zur Abwehr der die Gemeinde verstörenden Irrlehrer aufgefordert werden. Unter diesem Gesichtspunkt der späteren Verhältnisse erhält auch das, was über die Grundsätze der apostolischen Lehrthätigkeit gesagt wird, noch eine besondere Bedeutung. Wenn der Redner wiederholt betont (v. 20. 27), dass er nichts zurückgehalten habe, was zum Heile diene, sondern den ganzen Rath Gottes seinen Hörern mitgetheilt habe, so dient diess nicht bloss zur Rechtfertigung des Paulus gegen die jüdische Anklage auf Verstümmelung und Entstellung der christlichen Wahrheit, sondern auch zur Zurückweisung der unkirchlichen Theorieen, welche von gnostisirenden und libertinistischen Ultrapaulinern des zweiten Jahrhunderts als die wahre Enthüllung und Ergänzung der paulinischen Heilslehre ausgegeben wurden. Und wenn der Redner auf die Uneigennützigkeit seiner Missionswirksamkeit hinweist und dieselbe ausdrücklich als Muster für seine Schüler hinstellt (v. 34 f.), so liegt darin eine Warnung vor jener Erwerbssucht, wie sie an den Lehrern des zweiten Jahrhunderts, besonders den häretischen, in den Pastoralbriefen und sonst öfter (vgl. I Ptr. 5, 2 f. Matth. 10, 9) getadelt wird. Somit erweist sich auch diese Rede als eine die Verhältnisse des zweiten Jahrhunderts voraussetzende Apologie des Paulus nicht bloss, sondern auch des in seiner Person repräsentirten kirchlichen Paulinismus.

Noch bestimmter als in diesen drei Missionsreden tritt in den drei Vertheidigungsreden des letzten Abschnitts der Apostelgeschichte der Grundgedanke des Werkes zu Tage: Apologie des Christenthums vor der römischen Staatsgewalt, scharfe Scheidung desselben vom Judenthum und Zurück-

stellung des innerchristlichen Gegensatzes hinter diesen äusseren. — In der Rede vor dem versammelten jüdischen Volk (Cap. 22), welche ihre Fortsetzung in der vor dem jüdischen Synedrium (Cap. 23) erhält, erzählt Paulus, wie er zuerst ein streng gesetzlicher Jude und eifriger Verfolger der Christen gewesen, dann durch die wunderbare Vision bei Damaskus zum Christen bekehrt und durch eine zweite Vision im Tempel zum Heidenapostel berufen worden sei. Er will also beweisen, dass er weder zu seinem Christusglauben noch zu seinem Apostelberuf eigenmächtig gekommen sei, sondern unter der überwältigenden Macht einer Offenbarung aus der jenseitigen himmlischen Welt, welcher Glauben zu schenken und in Gehorsam sich zu beugen, gerade dem frommen Juden unabweisliche Pflicht sei, dass er also nur seinem pharisäischen Glauben an die jenseitige Welt der Auferstehung und himmlischen Erscheinungen folgsam gewesen sei, als er an die Offenbarung des auferstandenen Messias Jesus glaubig wurde. Diess lässt denn auch der Verfasser durch die ausdrückliche Erklärung der pharisäischen Mitglieder des Synedriums bezeugt werden (23, 9). Auch das jerusalemische Volk hatte den Bericht von der Bekehrung des Paulus durch die Christuserscheinung ruhig angehört und war erst bei dem Wort von seiner Sendung zu den Heiden in zornige Erregung gerathen (22, 22). Also — das ist die Pointe dieser Rede und ihrer Wirkung — hat das Judenthum keinen sachlichen Grund, am Inhalt des Christusglaubens Anstoss zu nehmen, sondern sein Hass beruht nur auf der nationalen Eifersucht gegen die an diesem Glauben Theil nehmenden Heiden.

Die Rede vor dem römischen Statthalter Felix (24, 10—21) sucht die Anklage der Juden gegen Paulus wegen gemeinschädlicher Volksaufwiegelung und Tempelentweihung zurückzuweisen durch die Versicherung, dass sowohl der Glaube des Paulus mit dem jüdischen Glauben an Gesetz und Propheten eins, als auch sein Wandel jederzeit untadelhaft vor Gott und Menschen gewesen sei. Auch seinem Volke sei er sowenig feindlich gesinnt, dass er vielmehr gerade zum Zweck der Ueberbringung von Gaben und Opfern

nach Jerusalem gekommen sei, und eben als er sich dieser Aufgabe in aller Ruhe entledigt habe, sei er von seinen Anklägern im Tempel angetroffen worden. Diese mögen selber bezeugen, ob sie oder der hohe Rath ihn eines Vergehens bezichtigen können, es wäre denn dessen, dass er sich zum Glauben an die Auferstehung der Todten bekannt habe. — Diese Rede ist in hervorragendem Grade bezeichnend für den Zweck der Apostelgeschichte: das Christenthum vor der römischen Staatsgewalt zu vertheidigen. Um die Anklage auf gefährliche Neuerung und Einführung einer religio illicita abzuweisen, wird das Christenthum als eine auf dem Boden des geschichtlichen Judenthums stehende und durch blosse dogmatische Differenzen von diesem abweichende Religion dargestellt, seine bürgerliche Unbescholtenheit betont und der Hass der Juden als ein christlicherseits unverschuldeter, rein dogmatisch veranlasster Fanatismus gekennzeichnet. Genau das war der Standpunkt der christlichen Apologetik im zweiten Jahrhundert. Dem heidnischen Staat gegenüber stellte sich das Christenthum auf den Boden des Judenthums als Religion, deren Offenbarungsglauben es theilt, auf deren staatlich gewährte Duldung es daher auch für sich Anspruch erhebt; zugleich aber stellte es sich in schärfsten Gegensatz zu dem Judenthum als Nation, deren Hass aus Eifersucht und Fanatismus erklärt wird. Diesem apologetischen Zweck dient die Rede vor Felix vortrefflich; dagegen würde man ihren Sinn gänzlich missverstehen, wenn man darin ein dogmatisches Glaubensbekenntniss oder eine den Judenchristen zulieb fingirte judaistische Rolle des Paulus finden wollte; alle solche auf innerchristliche Parteiverhältnisse berechnete Tendenzen lagen hier dem Verfasser gänzlich fern, da es ihm vielmehr einzig und allein auf die Stellung des Christenthums zur römischen Staatsmacht ankam. Das scheint mir so einfach und einleuchtend zu sein, dass es schwer zu verstehen ist, wie man das Nächstliegende übersehen und nach ferneliegenden, künstlich ersonnenen Motiven des Verfassers fahnden konnte.

Etwas anders nach Zweck und Inhalt ist die dritte Vertheidigungsrede vor dem jüdischen König Agrippas und dem

römischen Statthalter Festus (Cap. 26) gestaltet. Als die letzte der apologetischen Reden fasst sie die Motive der früheren vor dem jüdischem Volk (Cap. 22) und vor dem römischen Tribunal (Cap. 24) in Eins zusammen. Paulus erklärt, dass er angeklagt werde wegen seines Glaubens an die Erfüllung der messianischen Weissagungen Israels. Einst habe er als strenger Pharisäer gelebt und die Christengemeinden verfolgt, dann sei er durch ein himmlisches Gesicht zum Glauben an Jesum bekehrt und zu dessen Zeugen unter den Heiden berufen worden. Gehorsam diesem himmlischen Gesicht, habe er seither seinen Beruf erfüllt, indem er in Damaskus, Jerusalem, ganz Judäa und bei den Heiden predigte, dass man sich bekehre von der Finsterniss zum Licht und von der Gewalt Satans zu Gott, und dass man der Busse würdige Werke thue, um durch den Glauben an Jesum Vergebung der Sünden und Antheil am Erbe der Heiligen zu erlangen. Solches bezeuge er bis jetzt vor Klein und Gross und spreche dabei von nichts anderem, als was auch die Propheten und Moses schon vorausgesagt haben, ob nemlich der Messias leiden müsse, ob als Erster von der Todtenauferstehung er Licht verkündigen werde sowohl Israel als den Heiden. — Diese Rede vor Agrippas, dem Kenner der jüdischen Religion, hebt bestimmter, als die vor dem Heiden Felix, das eigenthümlich Neue in dem Glauben der Christen und in der Predigt des Paulus hervor: die Verkündigung eines leidenden und auferstandenen Messias, dessen Heil auch für die Heiden bestimmt sei (v. 23). Die Vertheidigung aber stützt sich auf die zweierlei Gründe, von welchen je der eine in den beiden vorigen Vertheidigungsreden vorwiegte: 1) Darauf, dass Paulus nicht von selbst, sondern durch höhere Offenbarung zum Christusglauben und Apostelberuf gekommen sei, und 2) darauf, dass seine durch solche Offenbarung begründete Predigt auch inhaltlich keine willkürliche Neuerung enthalte, sondern im vollen Einklang stehe mit der ganzen alttestamentlichen Offenbarung, insbesondere mit der messianischen Hoffnung der Väter. Hier haben wir eine kurze Summa des Glaubens, wenn auch nicht des Paulus selbst, so doch seines Biographen und der

heidenchristlichen Kirche zu dessen Zeit: das Christenthum ist der durch Tod und Auferstehung des Messias Jesus auch den Heiden geoffenbarte Glaube an den Gott Israels und seine alten Verheissungen; es ist nichts anderes, als was schon Moses und die Propheten gesagt haben, nur dass dieses Alte durch die neue Offenbarung im Messias Jesus jetzt zu einem allgemeinen Licht auch für die Heiden geworden ist, welchen die evangelische Predigt zum Motiv der Bekehrung von den dämonischen Abgöttern zu Gott und damit zum Mittel der Sündenvergebung und Heilshoffnung dient. — So unbestreitbar es ist, dass diese Gedanken mit der Theologie des Paulus selbst sich nicht decken, so irrig wäre es doch zu meinen, dass sie eine absichtliche Entstellung derselben im Sinn und Interesse des Judaismus verrathen; sie sind vielmehr der vereinfachte Niederschlag des Paulinismus im Gemeinbewusstsein der heidenchristlichen Kirche, mehr ein christianisirter Hellenismus, als echter Paulinismus.

Die Apostelgeschichte schliesst die Darstellung der Wirksamkeit des Paulus mit einer Rede vor der römischen Synagoge, die mit der feierlichen Erklärung endet, dass an den Juden das schon von den Propheten geweissagte Gericht der Verstockung sich erfülle, dass aber den Heiden das Heil Gottes gesandt sei, und diese werden es auch (gläubig) hören (28, 28). Eben dieses Doppelte: die Bestimmung des Christenthums für die Heiden und die Verwerfung Israels bildet den Kern des Paulinismus der Apostelgeschichte. Aber weder ist jener Universalismus derselbe wie der ursprünglich paulinische, noch ist dieser Antijudaismus überhaupt je paulinisch gewesen. Der Universalismus wird nicht, wie bei Paulus, auf die dogmatische Centrallehre der Aufhebung des Gesetzes durch Christi Tod begründet (nur einmal findet sich ein verwandter Gedanke und zwar aus Petri Munde: 15, 10 von der Unerträglichkeit des Gesetzes, was doch nur als populäre Verallgemeinerung jener paulinischen Lehre betrachtet werden kann); statt dessen ist er durch den Unglauben der Juden und durch besondere göttliche Offenbarungen, die dem Paulus

seine Thätigkeit vorschreiben, motivirt. Es soll nun zwar mit dieser äusserlich pragmatischen Motivirung gewiss nicht gesagt sein, dass die Heidenbekehrung ein bloss zufälliges Ereigniss gewesen, das möglicher Weise auch hätte unterbleiben können; vielmehr erscheint sie als das von Anfang schon durch den Missionsbefehl des scheidenden Jesus Vorherbestimmte; wie ja überhaupt der Verfasser vermöge seiner prädestinatianischen Ansicht (13, 48) den faktischen Gang der Christianisirung der Welt als den von Gott vorherbestimmten auffassen musste. Aber den spezifisch paulinischen Grund des Universalismus verkannte er, weil ihm die paulinische Dogmatik nach ihrer polemisch-antinomistischen Seite fremd war. Diess aber war nicht etwa die Folge einer Akkommodation des Paulinismus an judaistische Gesetzlichkeit, nicht eine absichtliche Konzession an judenchristliche Zumuthungen, sondern es erklärt sich theils daraus, dass den Heidenchristen das Verständniss für die pharisäischen Voraussetzungen der paulinischen Theologie fehlte, theils aber auch daraus, dass dem Deuteropaulinismus das praktische Interesse für die Gesetzesfrage um so mehr entschwand, je mehr das Heidenchristenthum sich in seinem selbständigen Rechte sicher fühlte. — An die Stelle des dogmatischen Antinomismus des Paulus tritt nun aber in der Apostelgeschichte ein nationaler Antijudaismus, der dem Paulus selbst gänzlich fremd war. Während Paulus die Verstockung seines Volkes Israel nur als eine temporäre Zurückstellung hinter den Heiden, nicht als definitive Verwerfung ansah (Röm. 11), so war diese Hoffnung auf spätere Bekehrung Israels den geborenen Heidenchristen nicht nur ansich fern liegend, weil keine nationale Sympathie dafür sprach, sondern sie trat auch mit dem faktischen Gang der Dinge immer mehr in Hintergrund und bekam wohl hauptsächlich durch die Zerstörung Jerusalems ihren Todesstoss. Daher finden wir beim spätern Paulinismus fast durchgängig (vgl. Barnabasbrief, I Petri, pseudoignatianische Briefe und dann auch besonders Evangelium Johannis) dasselbe verwerfende Urtheil über die Juden, wie in der Apostelgeschichte. Das Bewusstsein der

vollen Selbständigkeit des Christenthums, diese wesentlichste Errungenschaft des Apostels Paulus, für welchen sie aus der dogmatischen Antithese von Gesetz und Evangelium gefolgt war, kleidete sich für das spätere Heidenchristenthum in die populäre Form des nationalen Antijudaismus, welcher übrigens nicht hinderte, dass nicht doch eine mit der alten jüdischen nahe verwandte neue Gesetzlichkeit in das katholische Christenthum sich einschleichen konnte.

Verzeichniss

der besprochenen

neutestamentlichen Stellen.

Apostelgeschichte.

Brief an die Römer.

I Korinther.

II Korinther.

Galater.

Epheser.

Philipper.

Kolosser.

I Thessalonicher.

II Thessalonicher.

Hebräer.

I Timotheus.

II Timotheus.

Titus.

I Petri.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.